Handbuch theologischer Grundbegriffe

Band 3

dtv
Wissenschaftliche Reihe

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter
herausgegeben von Heinrich Fries

Band 3
L–R

Deutscher
Taschenbuch
Verlag



Vom Herausgeber durchgesehene und ergänzte Ausgabe
November 1970
Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG,
München

Umschlaggestaltung: Celestino Piatti
Gesamtherstellung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei,
Nördlingen
Printed in Germany

Nomenklatur zu Band 3

(Ergänzung zum Mitarbeiterverzeichnis: Prof. Dr. N. Füglister OSB Disentis/Rom: Artikel *Prophet*)

Laie

I. Biblisch II. Geschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

Das Wort Laie kommt im NT nicht vor, wiewohl es biblische Grundlagen hat. Die Ausdrücke, deren sich das NT bedient, bezeichnen alle eine Gemeinschaft, die als solche bestimmt ist durch ihren Bezug zu →Gott (zu →Jesus Christus): ἐκκλησία Θεοῦ (Χριστοῦ), λαός (Θεοῦ), σῶμα Χριστοῦ. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft (→Kirche) werden κλητοί, ἅγιοι, μαθηταί, besonders aber ἀδελφοί (ἀδελφότης) genannt. Das letztere Wort bezeichnete im Heidentum die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft. Im Judentum war es geläufig als Name derer, die derselbe →Glaube einte (Apg 6, 3; 1 Kor 6, 6). Hinter all diesen Ausdrücken steht die Idee des eschatologischen Volkes, das Gott von nun an auf der ganzen Welt und durch die ganze Geschichte hindurch sammelt, um in ihm seine Königsherrschaft (→Reich Gottes) auszuüben und ihm in Christus die Teilnahme am ewigen →Leben als Erbe zu schenken. Diejenigen, die auf den Ruf antworten und sich diesem Volke zugesellen, haben Gemeinschaft mit Christus; in Christus nehmen sie teil an der überirdischen Wirklichkeit des göttlichen Lebens (1 Jo 1, 1–3), und als Folge davon haben sie Gemeinschaft miteinander. Sie sind durch diesen Ruf geheiligt, κλητοὶ ἅγιοι, ausgesondert. Einstmals ein »Nicht-Volk«, sind sie von nun an Volk *Gottes*. Das NT überträgt auf diese geheiligte Gemeinschaft die Ausdrucksweise und die Gedanken des AT: Priesterliches Königtum oder heiliges →Priestertum (Ex 19, 6; Is 43, 20f; 1 Petr 2, 9f); geistiger Tempel (1 Kor 3, 16f; 2 Kor 6, 16f; Eph 2, 19–22; Hebr 10, 21f); Haus des himmlischen Königs, wo ihm ein geistiger →Kult dargebracht wird, d. h. ein Kult, der dem eschatologischen Kult entspricht und dessen Prinzip der →Hl. Geist ist (Apk 1, 6; 1 Petr 2, 5). Das NT appliziert so die Texte des AT, die sich auf die Reinheit oder →Heiligkeit des Tempels, der Priester, der Leviten beziehen, auf die ganze Kirche. Seine erste Aussage ist, daß die Christen oder die christliche Gemeinschaft für Gott geheiligt sind. Der Ton liegt nicht auf einer Scheidung zwischen Laien und Priestern innerhalb der Kirche, sondern auf einer Scheidung oder einem Gegensatz zwischen einer ganz und gar geheiligten Kirche und der →Welt, zwischen λαός und οὐ λαός (1 Petr 1, 10). Erwählt, berufen, ausgesondert und geheiligt, hat das Volk Gottes eine Sendung, →Zeugnis abzulegen vor der Welt; es ist prophetisch. Die Erwählung ist in der Bibel eine Aussonderung, aber für »viele« (→Stellvertretung).

Dennoch bezeugt das NT im Volke Gottes oder im Leibe Christi gewisse Differenzierungen nach innen, etwa die Differenzierungen, die sich auf die Geistesgaben, χαρίσματα, gründen (→Amt): Diese teilt der Geist frei an jeden aus, aber im Hinblick auf den allgemeinen

Nutzen oder die allgemeine Erbauung (1 Kor 12, 7; 14, 26). Jeder muß mit der Gnadengabe, die ihm verliehen wurde, allen anderen Nutzen bringen (1 Petr 4, 10; Gal 5, 13; 6, 1 f). Diese Geistesgaben sind sowohl persönlich (privat) wie gemeinschaftsgebunden (→Gemeinschaft). Es gibt außerdem mehr strukturelle Differenzierungen, bei denen es um den Platz, den τόπος (Apg 1, 25), oder den »Anteil«, κλῆρος (1 Petr 5, 3), geht, den einzelne kraft ihrer Funktion innehaben. Diese Funktionen sind ihrerseits bezogen auf die Gemeinschaft: *Diener* (1 Kor 4, 1; 3, 6; 6, 4); *Vorsteher* (προϊστάμενος: Röm 12, 8; 1 Thess 5, 12; ἡγούμενοι: Hebr 13, 7.17.24; ἐπίσκοποι: Apg 20, 28); *Hirten* (Eph 4, 11); *Älteste* (Tit 1, 5); *Lehrer* (Apg 13, 1; 1 Kor 12, 28). Betrachtet man die Gemeinschaft als Ganzes im Hinblick auf diese Funktionen, so nennt man sie *Herde* (Apg 20, 28; 1 Petr 5, 2 f) und zuweilen auch »die Brüder« (vgl. Apg 11, 1, dazu V. 2 im Codex D; 12, 17; 15, 1; 21, 17 f).
Der Ausdruck λαϊκός erscheint zum erstenmal im Klemensbrief (40, 6) aus dem Jahre 95 und bezeichnet dort einen einfachen Gläubigen im Unterschied zu einem Diakon oder Priester; die alte lateinische Übersetzung (2. Jh) hat *plebeius*. Weiterhin liest man bei Justin (1. Apol. 67), daß der λαός bei der eucharistischen Feier dem Vorsteher antwortete. Der Begriff λαϊκός kommt von λαός. Ein sowohl im Profan-Griechisch als auch in dem der Septuaginta seit dem 3. Jh v. Chr. bezeugter Gebrauch hatte dem Wort den Sinn von unqualifizierter Masse, niederem Volk in Abhebung von seinen Führern gegeben, etwa in den Papyri und in den Inschriften seit dem 3. Jh v. Chr., wo das Wort auf *Dinge*, aber auch zuweilen auf Personen angewandt wird, z. B. Pap. Rainer 24552 (262–260 v. Chr. [vgl. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägina V, 8008]). Das NT gebraucht λαός häufig in diesem Sinne. In den jüdischen Übersetzungen des AT ins Griechische (2. Jh v. Chr.) bezeichnet das Wort Dinge, die nicht besonders Gott geweiht sind (so 1 Sam 21, 5–6; Ez 22, 16; 48, 15). In der Septuaginta bezeichnet λαός zuweilen das Volk, d. h. die Laien im Gegensatz zu den Priestern und Leviten (Is 24, 2; Jr 34, 19; vgl. Esr 2, 70; 7, 16; 8, 15; Nah 10, 35). Das Wort »Israel« hat im Hebräischen oder in der Mischna zuweilen denselben Sinn (Esr 10, 25; vgl. Esr 6, 13; 7, 7; 9, 1; 10, 5.25). Λαϊκός ist vor dem 3. Jh bei den Christen sehr selten. Danach wird es geläufig etwa bei Klemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Cyprian.
In der Folgezeit treffen wir im kirchlichen Vokabular auf verschiedene Worte, die die einfachen Gläubigen bezeichnen und die jeweils ihre eigentümliche Nuance haben: ἰδιῶται, *idiota*, *illiteratus*; βιωτικοί, *saeculares*; auch *populares*, *plebes*, *populi*.

II. Geschichtlich

Entsprechend der Situation, der die Kirche sich in der Welt gegenübersah, müssen wir drei große, qualitativ verschiedene Perioden

gegeneinander abheben: die Periode der Verfolgung, die Periode der Christenheit, die Periode der Absetzung von einer Welt, in der die Kirche zwar eine Minderheit darstellt, aber gleichwohl einen Auftrag hat.

1. *Die Kirche der Märtyrer* bringt zwei Gedankenzüge zusammen, die zunächst widersprüchlich scheinen mögen:

a) ein sehr lebendiges Bewußtsein von der eschatologischen Verwiesenheit des christlichen Lebens und der Kirche und damit nicht nur von der Scheidung, sondern vom Gegensatz zwischen der Kirche und der Welt. Vorherrschend ist das Bewußtsein von der Spannung zwischen Kirche und Welt, nicht das vom Unterschied zwischen Klerus und Gläubigen. Diese arbeiten vielmehr mit den geweihten Amtsträgern zusammen am Werk der Ausbreitung des →Evangeliums. Die →Mission obliegt nicht speziell den Priestern, sondern der ganzen Gemeinschaft, die, organisiert durch die Amtsträger, als ganze »das Werk des Dienstes« (Eph 4, 12) übernimmt.

b) Gleichzeitig kennt und bejaht die Kirche der Märtyrer die Autorität des hierarchischen Priestertums, und die Folgezeit fügt dem nichts mehr hinzu. In einem Klima platonischen Denkens stellen Ignatius und Cyprian die Hierarchie als Spiegelung der göttlichen →Ordnung dar: Die Amtsfunktionen sind nicht nur auf die Gemeinschaft bezogen, sie sind eine Darstellung Gottes und Christi von besonderer Gültigkeit. Man entfaltet – wenngleich noch ohne theoretische Systematisierung – die traditionellen Gegebenheiten der kirchlichen Organisation im Sinne eines juridischen Verständnisses. Die Kirche hat noch das starke Bewußtsein ihrer eschatologischen Verwiesenheit, aber sie organisiert sich, denn sie dauert an.

2. *Konstantinische Situation: die Christenheit.* Als öffentliche Gesellschaft göttlichen Rechtes, als wahrer Kult oder als Orthodoxie erlangt die Kirche eine privilegierte Stellung im geltenden Recht des römischen Imperiums und hernach in den christianisierten Königreichen der Barbaren. Das hatte eine Reihe von Konsequenzen, die sich auf die Stellung der Laien in der Kirche auswirkten:

a) Die Kirche erhielt jetzt nicht nur den Frieden und die Freiheit, in aller Öffentlichkeit ihr eigenes Leben zu leben. Sie tritt in eine Symbiose mit der irdischen Gesellschaft ein. Das Römische Reich hatte eine alte, festgefügte, mächtige und glanzvolle Struktur. Es umfaßt nun die Kirche (vgl. Optatus von Mileve III, 3: *Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio Romano*). Aber die Kirche war älter, mächtiger und auch glanzvoller als die jungen Königreiche, die sich im Zuge der Barbaren-Invasion des 5. und 6. Jh bildeten. Die Kirche ihrerseits umfaßt nun diese Königreiche und formt sie. Die Könige waren Christen. Die Christen taten nun, was sie in der Epoche der Verfolgungen nie getan hatten: Sie betrieben die Politik des Imperiums und der Königreiche, sie vollbrachten das Werk dieser Weltzeit. Daraus resultierte eine Verminderung der Spannung zwischen der Kirche und der Welt, die nun

völlig christlich war. Die Spannung verlagert sich nun leicht in das Innere der Kirche, sie entsteht neu zwischen Priestern und Mönchen (→Mönchtum), d. h. den »geistlichen Menschen« einerseits und den Laien, die das Leben der Welt führen, andererseits.

b) Dieser Vorgang vollzieht sich um so leichter, als der Klerus (und die Mönche) ihre Absonderung und ihre Distanz vom üblichen Leben der Christen noch besonders betonen. Seit Konstantin erhalten sie Privilegien und Immunitäten. Der Zölibat (→Jungfräulichkeit) setzt sich seit dem 6. Jh durch. Vom Ende des ersten Drittels des 5. Jh an beginnen die Priester eine eigene Kleidung zu tragen. Gegen Ende des 5. Jh übernehmen die Kleriker nach dem Vorbild der Mönche die Tonsur. Vom 8. Jh an vermögen die Gläubigen immer weniger dem Latein der →Liturgie zu folgen, und es mehren sich die Anzeichen eines Bruches zwischen der Liturgie, die die Priester zelebrieren, und der Gemeinschaft der Gläubigen (leise rezitierter Kanon; Ersatz des *Qui tibi offerunt* im *Memento vivorum* durch *Pro quibus tibi offerimus vel* . . . ; Bittgebete in der ersten Person des Singular usw.). Im Unterschied zum Osten, wo die Laien eine Schicht von Gebildeten für alle Lebensbereiche des Reiches stellten, bleibt die Bildung im Westen häufig auf die Erziehung der Fürsten beschränkt (vgl. J. W. Thompson, The Literacy of the Laity in the Middle Ages. Berkeley 1939). Sie war die Mitgift der Kleriker (*litteratus:* wer Latein kann: Kleriker). Nachdem bei den Laien einmal in gewissem Ausmaß das Bewußtsein vom Eigenwert des Irdischen erwacht war, wurden die Konflikte mit einem Klerus, der auf seine Vorrangstellung und auf seine Privilegien pochte, häufiger. Bonifaz VIII. faßt die Geschichte dieser Konflikte in dem erstaunlichen Satz der Constitutio vom 31. Juli 1297 zusammen: *Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas.* Welche *antiquitas?* Die des hl. Paulus?

c) Die Mönche sind die »Geistlichen«. Später (Gregor VII.) wird diese Bezeichnung dem gesamten Klerus als solchem zuerkannt. Man überträgt also die von der christlichen Anthropologie gemachte Unterscheidung zwischen »fleischlichen« und »geistlichen« Menschen auf die juridische Ebene sozialer Kategorien: Die Männer der Kirche sind die »Geistlichen«, die Laien sind die »Fleischlichen«; oder man spricht auch von der rechten und linken Seite des Leibes Christi (sehr häufig seit dem Ausgang des 11. Jh). Die Qualität des Christlichen erscheint vor allem geknüpft an die Loslösung vom Leibe, von der →Ehe, von persönlichem materiellem Besitz (→Eigentum). Selbst etwa ein Rupert von Deutz, der weniger abschätzig von der Frau, vom Leibe, von der Ehe spricht als andere mittelalterliche Kleriker, stellt eine Hierarchie der Weisen christlichen Lebensvollzugs auf gemäß dem Grad der Strenge im Gebrauch der Lebensgüter. Die denkerische Synthese einer geistlichen →Theologie wird durchgeführt im Rahmen einer platonistisch inspirierten Gedankenwelt, in der der Gegensatz zwischen den zwei Welten weniger ein historischer (diese Welt und die andere, eschatologische) als ein moralischer ist (die

Welt hier unten: die Welt des Fleisches, der Körper; und die Welt dort oben: die Welt des Geistes) (→Gnosis; →Platonismus und Neuplatonismus).
So verbreitet und mächtig diese Tendenz auch war, sie hat dennoch nicht verhindern können, daß es das ganze Mittelalter hindurch auch eine aktive geistige Strömung gab, die darauf ausging, die verschiedenen Lebensstände zu heiligen, die Ehe, das Handwerkswesen, die Reichen, den Soldatenstand usw. Man denke an Jonas von Orleans, das Handbuch von Dhuoda, Rather von Verona, Bonizo von Sutri, an die zahllosen »Spiegel«, an die Bruderschaften der Handwerker und Bauleute, an die Idee der *ordines* sowie an die Predigt der jedem Stand eigentümlichen Pflichten, die beide seit dem 10. Jh aufkommen. Das christliche Lebensideal bleibt dennoch stark vom Mönchtum geprägt.
d) Die Bekehrung der Fürsten, die Erschließung der Gesetzgebung für den Einfluß der Kirche machten ein Programm der Christianisierung des sozialen und politischen Lebens als solchen möglich. Die Kirche konnte die irdischen Ordnungen direkt für ihre Ziele der Gottesverehrung, der Sitte, des Heils, der Vereinigung mit Gott in Dienst stellen. Das ganze Leben wird in einen religiösen Rahmen gefaßt und der Lenkung durch die Kirche unterstellt. Daraus resultiert eine Art »Divinisierung«, aber auch ein Moralismus; H. X. Arquillière hat dieses Ganze den »politischen Augustinismus« genannt. Die irdischen Realitäten für sich genommen wurden nur wenig kultiviert. Die Christenheit war wie eine große Abtei, in der die Laien so etwas wie verheiratete Laienbrüder waren, die sich mit den irdischen Lebensbedürfnissen der Diener Gottes abgaben. Außerhalb der Kirche gab es im Vollsinne keine »Welt« mehr, und das Wort *ecclesia* bezeichnete zugleich die irdische Gesellschaft und die Kirche im eigentlichen Sinne. Otto von Freising sagt, seit Theodosius gelte es, *tamquam sopita civitate mundi* nicht mehr die Geschichte zweier »Staaten« *(civitas)* zu schreiben, sondern nur noch die eines einzigen; diesen nennt er die Kirche.
Aus dieser Sachlage heraus entstand auch die Vorstellung, die Kirche der Märtyrer habe von einer *eigentümlichen* Funktion der Laien, d. h. von einer irdischen Funktion, nichts gewußt. Die irdische Wirklichkeit wurde überdies weniger als eine Aufgabe der Kultur, der intellektuell-wissenschaftlichen Erforschung angesehen; sie wurde unter dem Blickwinkel der politischen oder materiellen Macht betrachtet. Daher wurde auch diese eigentümliche Funktion der Laien fast ausschließlich den Fürsten zugewiesen. Als gegen Ende der Periode, um die es hier geht, Robert Bellarmin seine Schrift »De membris Ecclesiae militantis« verfaßte, teilte er den Gegenstand ein in den streitenden Ordo der Kleriker, den streitenden Ordo der Mönche und den streitenden Ordo der Laien oder Weltleute, und von der Frage nach den letzteren sagt er: *Quae omnia ad disputationem de magistratu politico revocari possunt* (Opera II, Neapel 1857, 318). Das war mehr als eine

praktische Art und Weise, den diskutierten Stoff zu gliedern. Seit zehn Jahrhunderten bemühte sich die Kirche vor allem darum, gute Fürsten zu haben; das hieß durch die Gesetze und durch die Sanktion des »weltlichen Schwertes« ein gutes Volk gewährleisten (*sicut regum est ecclesiasticos sequi, sic laicorum quoque reges suos ad utilitatem ecclesiae et patriae* [Humbert, Adv. Simon. III, 7, in: MGLibLit I, 225]). Die Könige erfuhren eine sorgfältige Bildung (Literatur der »Fürstenspiegel«), sie wurden geweiht wie echte *Diener der Kirche*, und man betrachtete sie infolgedessen nicht mehr als bloße Laien. Als Könige hatten sie ihre besonderen Pflichten, an erster Stelle die Pflicht, die Christenheit zu verteidigen und zu mehren (missionarischer Charakter gewisser Kriege, der Kreuzzüge); sie hatten aber auch ihre besonderen Rechte, die sie zu erweitern bestrebt waren, zum Nachteil sowohl des christlichen Volkes oder des niederen Klerus (Wahlrecht usw.) als auch der Bischöfe und des Papsttums.

3. *Die Welt der Neuzeit* beginnt eindeutig mit den – zeitlich benachbarten – Ereignissen der großen Entdeckungen, des Humanismus und der →Reformation. Aber mehrere Entwicklungslinien, die zu diesen Ereignissen führten, reichen weiter zurück, ja sie setzen schon bei der so bedeutsamen Wende vom 11. zum 12. Jh an. Diese neuzeitliche Welt ist dadurch charakterisiert, daß die Eigenständigkeit (→Schöpfung) und damit die Eigengesetzlichkeit einer menschlichen und irdischen Welt ins Bewußtsein tritt. Man könnte ebensogut von einer fortschreitenden Laisierung der Existenz sprechen. Ein großer Teil von dem, was ziemlich streng und direkt im Dienst der Ziele der Kirche gestanden hatte, wurde nun immer mehr um seiner selbst willen betrieben: die Politik zunächst, dann die Kultur und die Wissenschaft, die technische Beherrschung der Natur, die Organisation des menschlichen Gemeinwesens bis hinein in den karitativen Bereich (der im 18. Jh zum Bereich der »Wohltätigkeit«, der »Philanthropie« wird) und, in einem gewissen Grade, auch bis hinein in den Bereich der Moral. Im Gefolge der philosophischen und hernach der historischen und der vergleichenden Bibelkritik, im Gefolge auch der Verwirrungen, die die Aufspaltung der religiösen Bekenntnisse und die – letztlich ergebnislose – Anwendung von Gewalt in dieser Angelegenheit ausrichteten, verbreitete sich der Unglaube. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jh sieht man sich vor die Tatsache gestellt, daß der Unglaube die Ausdehnung und die Dauerhaftigkeit eines sozialen Tatbestandes hat. Die menschliche Welt, die sich unabhängig von der Kirche und losgelöst von religiöser Lenkung konstituiert, ist keineswegs eine bloße Negation. Sie ist außerordentlich rührig, wenn es darum geht, Probleme zu sichten, zu forschen, Erfindungen zu machen und Werte zu schaffen.

Die Kirche findet sich gegenwärtig zum erstenmal in der Geschichte vor einer Welt, die im Vollsinne »Welt« ist. Die Gläubigen sind heute eine Minderheit sogar in den Stammländern der Christenheit, während sie sich außerhalb der Grenzen dieser Länder in ganz neuer

Weise der wirklichen Dimensionen der Menschheit bewußt werden: geographische Entdeckungen (16. und 17. Jh), ethnologische und anthropologische Entdeckungen dazu, Entdeckung anderer Kulturen und anderer →Religionen (18. Jh), schließlich in neuester Zeit die Ergebnisse der soziologischen und anthropologischen Erforschung der nichtevangelisierten Schichten der Menschheit rings um uns.
Die Kirche reagierte wie alles Lebendige: sie paßte sich an. Häufig tat sie dies dadurch, daß sie den Laien neue Betätigungen im Dienst der Kirche zuwies, z. B. durch die Einrichtung der *Lizentiaten* in Ungarn (vgl. K. Juhasz, Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn. Münster 1960). Weiterhin suchte die Kirche in katholischen Organisationen, die den verschiedenen Lebensbereichen des Menschen entsprachen, Ersatzgebilde für die Ordnungsgefüge der alten Christenheit zu schaffen: Werke, Bruderschaften, Vereine, all die vielen Schöpfungen des 19. Jh, die zu einer Seelsorgeform paßten (→Seelsorge), die vor allem auf ein frommes Leben abzielte.
In unserer Zeit vollzieht sich eine tiefer gehende Erneuerung, und zwar auf der Ebene des Glaubens, des Evangeliums, der →Liturgie und auch einer neuen apostolischen Erfahrung im Kontakt mit menschlichen Realitäten, die der Kirche fremd sind. Das Ergebnis war zunächst die Katholische Aktion, die Mitarbeit der Laien an der Durchführung der Sendung der Kirche (wie weit man im Mittelalter von einer solchen Formulierung entfernt war, dazu vgl. R. J. Cox, A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists. Washington 1959, 56–66; man wandte auf diese Frage die deuteronomistische Vorschrift an: »Du sollst nicht mit einem Ochsen und einem Esel zusammen pflügen«, Dt 22, 10), ferner das Bewußtsein, daß die Kirche als ganze im Zustand der Mission sich befinde. Dieses Bewußtsein hat Folgen für die Art und Weise selbst, wie man die Kirche und ihre →Einheit betrachtet: nicht nur als etwas fertig Gegebenes, als sehr ehrwürdiges Ordnungsgefüge, in das die Menschen eintreten und in dem sie, der Autorität ihrer Hirten gehorsam, verbleiben sollen, sondern auch als die Einheit, der die Welt zur Aufgabe gestellt ist, als die von einer missionarischen Dynamik getriebene, als die, die ohne Unterlaß den Kontakt mit der Welt sucht, um in ihr von Jesus Christus und vom Heilswillen Gottes Zeugnis abzulegen. In dieser Situation stehen die Laien mit den Klerikern in einer Reihe; und dies um so mehr, als das authentischste und wirksamste Zeugnis jenes ist, das von einer christlichen *Gemeinschaft* getragen wird: *plebs sacerdoti adunata* (Cyprian, Ep. 66, 8).
Die neu verlebendigte Lektüre der Bibel (→Hl. Schrift und Theologie), verbunden mit der bewußten Erfassung dieser Situation und dem vertieften Sinn für die Geschichte (→Heilsgeschichte; →Geschichtlichkeit), hat in der Kirche unserer Tage ein eschatologisches Gespür neu erwachen lassen: das Gespür dafür, das Volk zu sein, das Gott sich zusammenruft, um darin seine Königsherrschaft auszuüben, das Gespür auch dafür, daß die ganze Welt auf die Verwirklichung dieser

Königsherrschaft Gottes als auf ihr Endziel zugeht und daß die Christen daran mitarbeiten müssen, daß dieser Plan der Gnade sich erfülle. Wir finden in vielfacher Hinsicht zu einer präkonstantinischen Situation zurück (man könnte genausogut auch sagen: zu einer postkonstantinischen Situation, wenn man an das Ende *der Ära* denkt, die durch Konstantin eröffnet wurde). Von daher verspürt man als hauptsächliche Spannung die zwischen Kirche und Welt, nicht aber innerhalb der Kirche die Spannung zwischen Klerikern und Laien; Laie und Priester bilden vielmehr zusammen die Kirche. Die Kleriker lassen ab von einer Haltung, die angesehene Stellung und Privilegien beansprucht, und bemühen sich, demütige Diener der Menschen um Jesu Christi willen zu sein (→Demut). Dennoch besteht zwischen der Kirche der Märtyrer und der Kirche des Atomzeitalters folgender Unterschied: Die ersten Christen interessierten sich kaum für die irdische Welt, ihr eschatologisches Lebensgefühl war von monastischem Typus. »Es vergehe die Welt, und es komme die Gnade!« (Did 10, 6) Die Christen von heute empfinden die Eschatologie als das, was einer Geschichte von kosmischen Dimensionen ihren Sinn gibt. Sie wollen *auch* loyal sein gegenüber der Welt und suchen die irdischen Aufgaben zu verstehen und aufzugreifen durch deren Bezug auf die Herrschaft Christi und das End-Ziel, wohin Gott seine Schöpfung leitet durch das Erlösungswerk und durch den Anteil des Dienstes, den die Kirche daran hat. Die Christen glauben, oder sie stellen vielmehr fest, daß die Tätigkeit der Kirche vielfach nicht mehr darin bestehen darf, gesonderte katholische *Ordnungsgefüge* zu schaffen, die von der Kirche direkt und durch Ausübung ihrer Autorität geleitet werden. Denn so läuft man Gefahr, lediglich ein katholisches Ghetto am Leben zu erhalten; das aber hieße, partielle Ersatzgebilde der alten Christenheit und häufig auch Prestige- und Machtstellungen behaupten zu wollen. Vielmehr hat man nach Formen zu suchen, wie echte Christen, die aus der Gemeinschaft der Kirche leben, in einer Weise, die so lauter wie nur irgend möglich ist, in der Welt und bei den Menschen sein können. Es geschieht im Zeichen des Evangeliums und der Mission, wenn sich heute wieder in der Kirche ein Laienstand bildet. Dieser Laienstand erstrebt eine Spiritualität, die seinem Lebensgefühl und seinen Bedürfnissen entspricht, die weder ein Abklatsch monastischer Spiritualität ist noch die Formel eines christlichen Lebens auf Rabattzahlung, sondern der Ausdruck eines vollgültigen Lebens des Glaubens und der →Liebe in der Welt der Menschen und im Dienst an ihnen.

III. Systematisch

Der Begriff Laie ist ein christlicher Begriff. Seine heidnischen Vorgänger, die die sprachgeschichtliche Forschung zutage förderte, beinhalten nur eine partielle Analogie soziologischer Ordnung. Der Begriff hat seinen vollen positiven Sinn nur in der Kirche, sofern diese eine

originale Realität ist, eine göttliche, positive Institution in der Welt. Eine Laikologie kann nur ein Abschnitt im Gesamtgefüge einer Ekklesiologie sein mit den allgemeinsten, noch ganz unentfalteten, aber inhaltschweren, alles einzelne zusammenfassenden Aussagen über das Mysterium der Kirche. Am Anfang dieses Versuches, Statut und Rolle der Laien festzulegen, muß man sich Statut und Rolle der Kirche selbst in Erinnerung rufen.

Die →Kirche ist gebildet aus Menschen, die Gott aus der Welt heraus beruft und zusammenführt durch das Band des →Glaubens, damit sie sein Volk werden, der Leib seines Sohnes und die natürlichen Erben, der Tempel des Hl. Geistes. In diesem Volk Gottes sind alle »Heilige«, sofern sie Erwählte und Berufene sind, Glieder der heiligen Gemeinde der Berufenen Gottes (κλητοὶ ἅγιοι: Röm 1, 7; 1 Kor 1, 2) und versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes (Kol 1, 13).

Diese Initiative Gottes ist etwas Neues gegenüber der Initiative der →Schöpfung, aber zwischen der Schöpfung und jener ihr gegenüber neuen Initiative Gottes waltet die Kontinuität eines einzigen Planes. Die →Erlösung hat nur Sinn in bezug auf eine Schöpfung, die gerettet werden, d. h. die dadurch an ihr Ziel gelangen soll, daß die Erlösung ihr trotz der →Sünde und ihrer zerstörerischen Folgen ihren gottgewollten Sinn sichert und damit ihre Seinsvollendung möglich macht. Die Kirche existiert zwar in sich selbst, unabhängig von der *Durchführung* ihrer Sendung, aber die Sendung ist ihr *wesentlich:* Sie existiert nur als in die Welt gesandte, damit sie dieser das Evangelium des Friedens bringe. Nach Apg 1, 7 f ist die Zeit der Kirche die Zeit der apostolischen Sendung in der Welt. In der Schrift ist eine Erwählung immer untrennbar begleitet von einer Sendung: Eine Erwählung erfolgt immer *für* etwas; ein einzelner oder eine kleine Gruppe werden erwählt für »viele«, d. h. letztlich für das Ganze.

Diese eine Sendung der Kirche für die Welt entfaltet sich hinsichtlich ihres Inhaltes in doppelter Weise. Sie umfaßt zunächst und hauptsächlich die Aufgabe, die Menschen zum Evangelium zu bekehren (→Umkehr), damit aus ihnen Glieder des Volkes Gottes werden. Sie enthält weiterhin als Konsequenz daraus die Aufgabe, sich um einen Einfluß auf die irdische Gesellschaft zu mühen, um sie nach Gottes Willen zu ordnen und sie auf sein Reich als auf ihr Ziel auszurichten, soweit das vor der eschatologischen Vollendung möglich ist.

Unser systematischer Abriß gliedert sich in zwei Abschnitte: 1. Morphologie, oder: die Stellung der Laien in der Daseinsform der Kirche; 2. Physiologie, oder: die Rolle der Laien auf der Ebene des Wirkens, des Lebens und der Sendung der Kirche.

1. *Morphologie: Stellung der Laien in der Daseinsform der Kirche.* Es ist das klassische Verfahren und entspricht den Tatsachen, wenn man den Stand der Laien genauer bestimmt aus der Relation zu den beiden anderen Ständen, die es in der Kirche gibt, zu dem der Priester in ihrer hierarchischen Über- und Unterordnung und dem der Mönche oder allgemeiner der Ordensleute überhaupt. Der Laie ist der Gläu-

bige, der weder Kleriker noch Mönch ist. Wir folgen diesem allgemeinen Schema, führen darin aber noch positivere Definitionselemente ein.

a) *Laienstand und Klerikerstand oder hierarchisches Priestertum.* Die Daseinsform der Kirche in ihrer irdischen Erscheinung ist durch zwei Wahrheiten bestimmt, die beide *zusammen* festgehalten werden müssen: Das Volk Gottes ist in seiner *Ganzheit* lebendig, der geistige Tempel wird erbaut aus *allen* seinen Steinen und vollständig bewohnt. Im Bereich der *vita in Christo* gibt es kein Privileg des Platzes oder der Stellung. *Alle* trinken denselben geistigen Trank, alle vollziehen die personalen Akte des christlichen Lebens, die Akte des Glaubens, der Liebe, der Gottesverehrung, der gegenseitigen Hilfe oder Diakonie. Thomas sagt, daß die Kirche wahrhaft ein »Gemeinwesen« *(civitas)* sei, weil ihre Glieder »alle zusammen teilhaben an den Hauptvollzügen ihres Lebens« (In Eph. c. 2, lect. 6).

Das Volk Gottes ist nicht die bloße Summe nebeneinander gestellter Individuen. Der Leib Christi besteht nicht aus unterschiedslosen Gliedern. Das Haus ist nicht eine Anhäufung irgendwelcher Steine. Der Leib ist als ganzer lebendig, aber er ist organisch gegliedert. Das göttliche Heilswerk realisiert sich von Anfang bis Ende in der Erwählung einiger zum Segen vieler. Das entspricht einem in der Natur angelegten Gesetz, wonach niemand für sich allein leben darf, sondern etwas für die anderen tun muß. Alles ist Dienst, und selbst die innerlichsten und personalsten Akte haben einen Wert für andere (Gemeinschaft der Heiligen). Die Kirche aber ist formell strukturiert als ein soziales Corpus. Gott offenbart sich nicht jedem einzelnen individuell, sondern er hat eine kollektive →Offenbarung vollzogen, eine einmalige, geschichtliche Offenbarung, die über einen sichtbaren sozialen Organismus an alle übermittelt werden soll. Dasselbe gilt für das Erlösungswerk.

Das läßt uns folgenden Sachverhalt erkennen: Die Sendung Christi und die drei Ämter des Priesters, des Königs und des →Propheten, die die klassische Christologie in Jesus Christus unterscheidet, existieren in der Kirche auf zwei verschiedene Weisen: auf eine erste Weise, sofern diese Ämter bzw. die Teilnahme an ihnen aus dem christlichen Leben hervorgehen, das durch die →Gnade der →Sakramente und das Wirken des Hl. Geistes einem jeden innerlich und persönlich eingesenkt ist. Auf dieser Ebene haben alle Gläubigen in sich die Qualität des Priesters, des Königs und des Propheten, sofern sie Glieder Christi, ihres Hauptes, sind (priesterliche Würde: 1 Petr 2,4f.9f; Röm 12,1; Hebr 12,28; 13,15f; königliche Würde: Apk 1,5f; 5,9f; 1 Petr 2,9; prophetische Würde: 1 Jo 2,20.27). Aber in der Kirche als Leib gibt es eine →Teilhabe an den gleichen Funktionen Christi unter einem anderen Titel und auf eine andere Weise, nämlich unter dem Gesichtspunkt der Autorität und der Vollmacht, der ἐξουσία (Mt 28,18f; 1 Kor 9,18; 2 Kor 10,8; 13,10; 2 Thess 3,9; Apg 20,28).

Die erste Weise bezieht sich auf den Leib, sofern er aus *Personen* be-

steht. Während ihres irdischen und geschichtlichen Daseins existiert die Kirche gemäß der Struktur einer sichtbaren Institution, freilich einer solchen von besonderem Typus; denn diese Struktur ist an die Tatsache gebunden, daß das totale Ziel-Gut der Kirche in Jesus Christus bereits gegeben ist und daß der ganze Leib sich nach seinem Haupte zu bilden hat. Sie ist somit eine sichtbare Institution mit dem Auftrag, die einmalige geschichtliche Offenbarung und das einmalige geschichtliche Erlösungswerk weiterzugeben an viele Menschen bis zum Ende von Zeit und Raum.
Die zweite Weise der Teilhabe an den Ämtern Christi betrifft die Struktur einer von Gott in die Weltgeschichte hineingestellten, im eigentlichen Sinne sozialen Institution mit ihrem Mittlerauftrag. Sie ist gebunden an die Tatsache, daß das Leben des Leibes von seinem Haupte ausgeht. *Alle* sind geistig und personal lebendige Glieder Christi, des Königs, des Priesters, des Propheten. *Einige* sind innerhalb des Leibes zum Nutzen aller *ausgewählt* und *bestellt* als Amtsträger der sichtbaren Institution zum Zwecke der →Vermittlung der Offenbarung und des Erlösungswerkes Christi, der das Haupt des Leibes ist: Als Christen nehmen sie teil am Leben Christi, als sichtbare Amtsträger nehmen sie teil an seinem Königs-, Priester- und Prophetenamt. *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*, liebte Augustinus zu sagen. Es wäre nicht schwer, diese beiden Teilhabeformen mit den beiden Beziehungen in Verbindung zu bringen, die nach den Evangelien und den Paulusbriefen zwischen Christus und der Kirche, seinem Leibe, walten. Sie sprechen einerseits von Christus als dem, der durch sein Leben *in* seinem Leibe anwesend ist, und andererseits davon, daß er das Haupt *über* seinen Leib bleibt. Die hierarchischen Amtsträger repräsentieren Christus, der als Haupt sowohl *über* den Leib gebietet als auch zugleich *im* Leibe wirkt.
Eine analoge Unterscheidung kann man bezüglich der Sendung treffen. Diese Unterscheidung bringt Licht in viele Probleme, die das *Apostolat* der Laien betreffen. Wie das christliche Leben, so ist auch die Sendung in allen dieselbe hinsichtlich ihrer Zielbestimmtheit und ihrer Gegenstände, aber nicht im Hinblick auf den Titel, unter dem sie ergeht. Das Wort »Sendung« *(missio)* kann zwei Bedeutungen haben: Im weiteren Sinn meint Sendung »Verantwortlichkeit«. Jeder ist den andern die Gaben schuldig, die er empfangen hat, die Fähigkeiten, die er besitzt; im engeren Sinn bedeutet Sendung empfangene »Weisung«, empfangenen »Auftrag«. Eine Sendung ist stets eine bestimmte Aufgabe, die einem Menschen anvertraut wird, zusammen mit den Mitteln, sie durchzuführen. Aber Mittel und Verantwortlichkeit können einfach gegeben sein als Besitz persönlicher Gaben oder in der Form eines öffentlichen Auftrags, den man in der Kirche empfängt als ein Erbe des Auftrags der →Apostel. Diese beiden Weisen sind zwar verschieden, aber sie sind nicht zwei getrennte Welten ohne Verbindung: Der öffentliche Auftrag wird Christen erteilt, und seine Durchführung beansprucht auch die persönlichen Gaben des Chri-

sten, des »geistlichen« Menschen. Aber die biblischen Texte erlauben nicht, die beiden Register zu vermengen. Einerseits heißt es: »So wie ein jeder eine Gnadengabe empfangen hat, so dient einander damit als gute Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes« (1 Petr 4, 10). Und andererseits lesen wir: »Gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Geht also hin, macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes und sie alles halten lehrt, was ich euch aufgetragen habe« (Mt 28, 18 f).

So versteht man, daß der Stand der einfachen Gläubigen in der Differenz zum Stand der Priester oder hierarchischen Amtsträger zunächst bestimmt ist als ein Stand des personalen Lebens in Christus gegenüber einem Glied, das ein bestimmtes öffentliches Amt innehat. Diese Unterscheidung geht hervor aus der Stiftung der Kirche durch Christus selbst, der sie als eine öffentliche Institution gründete, wie es gegen verschiedene antihierarchische Häresien Konzilien und Päpste ausgesprochen haben (vgl. D 424, 960, 963, 966; CIC c. 948). Der Laie ist ein Glied des Volkes Gottes, der nicht durch Weihe eine Funktion übertragen bekommen hat, die eine öffentliche Autorität in diesem Volke mit sich bringt.

b) *Laienstand und Mönchs- oder Ordensstand.* Das kanonische Recht begnügt sich mit der oben entfalteten Definition. Es beschreibt den Laien nur im Unterschied zum Kleriker als denjenigen, der jeder Teilhabe an einer Vollmacht, sei es der Jurisdiktion, sei es besonders der Weihe, ermangelt (vgl. CIC c. 948). Ein solcher Hinweis ist ohne Zweifel angebracht wegen der in der Geschichte oft vorgekommenen Tatsache, daß Laien und selbst Frauen eine kirchliche Jurisdiktion übertragen wurde ohne Aufnahme in den Klerikerstand.

Diese Unterscheidung genügt unter kanonistischem Gesichtspunkt. Kanonistisch gesprochen sind die Mönche Priester *oder* Laien. Die Tatsache, daß sie keinerlei heilige Weihen haben, genügt, um sie kanonistisch als Laien zu kennzeichnen, mögen sie sich auch gewisser Privilegien der Kleriker erfreuen.

Aber man kann die Dinge auch von einem anthropologischen Gesichtspunkt aus betrachten, nämlich unter Berücksichtigung der Formen, in denen sich das christliche Leben vollzieht. Dieser Gesichtspunkt hat zu dem traditionellen Satz geführt: *Tria sunt genera christianorum.* Von den vielen Zeugnissen sei die Formulierung des hl. Bernhard genannt: *Tres emissiones: prima coniugatorum poenitentium in mundo; secunda conversorum continentium in claustro; tertia praelatorum praedicantium et orantium pro Dei populo* (Serm. de Div. 91, 1. PL 183, 710). Häufig hat man diese Aufteilung der Gläubigen ausgedrückt in der aus Ez 14, 14.20 entnommenen Trilogie der typischen Personen: Noe, Daniel (in Wirklichkeit: Danel) und Job: *praelati videlicet, continentes et coniugati* (Gregor IX.). Zu demselben Zweck benutzte man die drei Situationen, in denen nach Mt 24, 40 f oder Lk 17, 34–36 das Letzte Gericht Gute und Böse antrifft: *in agro, in lecto, in mola.*

Die Idee der die Kirche bildenden *ordines* war im Abendland seit dem 10. Jh, besonders aber im 12. Jh, sehr wirksam. In gewissem Ausmaß erfreut sie sich neuer Beliebtheit. Aber diese Idee kann nicht mehr mit den soziologischen und sittlichen Grundlagen rechnen, die sie im Mittelalter hatte. Sie kann sich nur noch auf Institutionen der *Kirche* stützen: die Sakramente der →Firmung, der →Ehe, die Weihe der Jungfrauen (→Jungfräulichkeit), Einrichtung eines Witwenstandes.

Die Unterscheidung zwischen Laien und geweihten Amtsträgern stammt aus der Struktur der Kirche. Die Unterscheidung zwischen Laien und Mönchen bzw. Ordensleuten stammt aus der Antwort, die die Kirche ihrem Herrn gibt, um sich selbst als geweihtes und heiliges Volk zu verwirklichen. Der größte Teil der Gläubigen »bleibt vor Gott in dem Stande, in dem er berufen wurde« (1 Kor 7, 20.24; vgl. E. Neuhäusler, Ruf Gottes und Stand des Christen, in: BZ 3 [1959], 43–60). Ihre Heiligung und sogar ihr Dienst für den Herrn und an den Brüdern ist, was die äußeren, sozialen Bedingungen betrifft, durch den Platz bestimmt, den die Gläubigen im Ablauf der irdischen Dinge innehaben. Dieser Platz wurde ihnen z. T. durch die Natur und die Geschichte zugewiesen, z. T. aber auch durch ihre eigene Wahl, wo es sich etwa um die Ehe handelt und, in gewissem Ausmaß, um →Arbeit und Beruf. Jedenfalls sind die äußeren Bedingungen ihrer Heiligung und ihres Dienstes als Christen durch irdische Realitäten bestimmt. Die Laien sind jene Christen, die »zu Gott gehen in den Dingen und mit den Dingen« (Johannes Tauler, Serm. 71, 2).

Eine gewisse Anzahl Christen antwortet auf den Ruf, aus ihrer Heimat und von ihrer Verwandtschaft wegzuziehen (vgl. Gn 12, 1). Sie machen von ihrer geistlichen Königswürde dadurch Gebrauch, daß sie die Welt und das Irdische hinter sich lassen und sich ganz dem Dienst Gottes und den Intentionen seines Reiches weihen. Sie geben auf den Ruf, durch den Gott sich ein eschatologisches Volk sammelt, eine Antwort totaler Hingabe, um sich sofort und so ganzheitlich wie möglich an das →Reich Gottes zu binden, um zu einer evangelischen Lebensführung zu gelangen bis in den gesellschaftlichen Bereich unserer Existenz hinein. Jesus bringt den Rat der Ehelosigkeit in Zusammenhang mit dem eschatologischen Gottesreich (Mt 19, 12).

Diese Antwort der totalen →Freiheit für das Reich Gottes kann ganz persönlich gegeben werden, dann ist sie Eigentum eines jeden einzelnen, Geheimnis zwischen ihm und Gott. Sie kann auch gegeben werden durch öffentlich eingegangene, feste Bindungen, die durch die hierarchische Autorität sanktioniert sind, in einer Ordensgemeinschaft, die ihrerseits wieder von dieser Autorität approbiert ist. Eine solche Bindung erstreckt sich auf ein Leben nach den evangelischen Räten. Das dadurch konstituierte Ordensleben als Stand der Vollkommenheit repräsentiert die Aussage, daß die Kirche etwas anderes ist als die Welt und daß das Reich Gottes, das in ihr beginnt, nicht von dieser Erde ist. Es setzt voraus, aber es verkündet auch, daß die Kirche ihre eigene Lebens- und Rechtsordnung hat, ein eschatologisch ver-

wiesenes Leben und ein eschatologisch verwiesenes Recht, die auf keine irdische →Macht zurückgeführt werden können. Das Ordensleben beinhaltet daher u. a. in irgendeiner Form stets einen Ausgang aus der Welt, aus den Beschäftigungen und Aufgaben des irdischen Gemeinwesens. Vollkommen verwirklicht ist es nur im Mönchtum: *Omnis de saeculo fugitivus, id est monachus.*
Nach der ersten Art, den Laienstand zu definieren, kann ein Mönch ein Laie sein; viele Ordensmänner und alle Ordensfrauen sind Laien in dem Sinne, daß sie keinerlei heilige Weihe haben. Aber unter einem echt anthropologischen und theologischen Gesichtspunkt ist ein Ordensmann oder eine Ordensfrau nicht wirklich ein Laie. Selbst die Mitglieder der Säkularinstitute, die den Stand der Vollkommenheit und das Leben in der Welt miteinander verbinden, sind nicht mehr im Vollsinne Laien. Sie stellen eher ein *quartum genus christianorum* dar (G. le Bras). Laie im eigentlichen Sinn ist der Christ, der nicht aus der Welt und aus den Verhältnissen dieser Erde herausgeht, der nach der Heiligkeit gemäß dem Evangelium strebt, aber nicht die weltliche Verfaßtheit des Lebens verläßt, um in die von der Kirche im Hinblick auf den ungeteilten Dienst des Reiches Gottes geschaffenen Lebensformen einzutreten. Er sucht Gott zu dienen im Strom der irdischen Geschichte, ohne dabei ein *tätiges* Engagement in den irdischen Strukturen als solchen zu scheuen: Er müht sich schlicht darum, diese nach Gottes Willen zu gebrauchen, und zwar so, daß Gott das *End*ziel ist. So vollbringt der Laie seinen Dienst als Christ *zunächst* in einem Gefüge von Betätigungen, die ihm nicht von der übernatürlichen Heilsveranstaltung Gottes her zubestimmt sind, sondern vom Ablauf des irdischen Lebens und von seiner naturbedingten Stellung in der Geschichte.
Positiv oder negativ gesehen, ist der Laienstand gebunden an die Tatsache, daß die Kirche *etwas anderes* ist als die Welt: eine Ordnung der Heiligkeit in der Aussonderung. Positiv definiert das den Laien als geheiligtes und verantwortliches Glied des Volkes Gottes. Negativ kennzeichnet es ihn als einen, der weder Priester noch Mönch ist, wobei er in Beziehung gesetzt wird zu einem hierarchischen Priestertum und zum Ordensstand, die beide hervorgehen aus der Daseinsform der Kirche als einer sichtbaren sozialen Struktur, die von der der Welt verschieden ist.
2. *Physiologie: Rolle der Laien in Leben und Sendung der Kirche.* Die Sendung der Kirche hat zum Gegenstand, durch und in Christus die Heiligung und das Heil der Welt und damit die Ehre Gottes zu wirken. Das beinhaltet vor allem, den Menschen das Evangelium zu verkünden (→Verkündigung) und sie zu bekehren durch den Glauben, in ihnen die Gottesliebe, die Buße (d. h. die Bekehrung zum Evangelium), das →Gebet, das geistige Opfer, den Lobpreis und die Danksagung (→Eucharistie) zu wecken und zu nähren. Daraus erfolgt die andere Aufgabe der Kirche, das Irdische selbst soweit wie möglich in den Strahlungsbereich des Antlitzes und des Herzens Gottes zu stellen,

indem man es nach Gottes Willen ordnet und zu Gott in Beziehung bringt: *consecratio mundi.* Durch diese Tätigkeit gewinnt die irdische Welt des Menschen etwas von ihrer Konformität mit Gott zurück und damit auch von ihrem Sinn und ihrem unversehrten Zustand. Es vollzieht sich dabei schon etwas von jenem Eingreifen, durch das am Ende der Zeit der Geist die Welt aus der »Nichtigkeit« herausreißen wird, indem er den Gläubigen die volle Freiheit der Kinder Gottes verleiht (Röm 8, 20 f).

a) Die Laien erfüllen die erste und hauptsächliche Sendung der Kirche. Das geschieht, indem sie selbst das Mysterium Christi (→Geheimnis) leben, sei es in der personalen Innerlichkeit (→Person; →Herz) ihres Lebens, in Glauben, Gebet, Opfer, Liebe, sei es in der Halböffentlichkeit der christlichen Familie, die eine »Kirche im kleinen« darstellt, sei es durch die Beteiligung an den öffentlichen Lebensvollzügen der Kirche, an den Kundgebungen des Glaubens, der Gottesverehrung, der *caritas* und der διακονία. In all dem handeln die Gläubigen als Getaufte und üben das königliche Priestertum aus, mit dem die →Taufe sie bekleidet hat: Es ist das geistige Priester- und Königtum, das darin besteht, alles Gott wie ein Opfer darzubringen. Der Mensch ist nur König, wenn er Priester ist, d. h. wenn er Gott das Opfer darbringt. Hat das, was er tut, mehr den Wert einer Verkündigung Gottes und seines Reiches, so handelt er prophetisch. Das christliche Leben erwächst aus einer einzigen Wurzel. Es gibt darin keine Auflösung der Kontinuität, die sich durchhält von dem höchst intimen Grund bis zu den öffentlichen Handlungen und den sozialen Vollzügen. Das geistige Opfer, das alles umfaßt, beginnt mit dem Opfer im Inneren des →Gewissens, aber es vollendet sich in der Teilnahme an der eucharistischen Liturgie der *plebs sancta*. Desgleichen ist die Kirche die Verbundenheit einer Gemeinschaft, die sich realisiert und vollendet in der äußeren und allumfassenden Ordnung eines »Gottesstaates«, einer *Politeia* (vgl. F. Pilgram, Physiologie der Kirche. Mainz [2]1931). Das Bürgerrecht bei den Heiligen, das die Taufe den Gläubigen verleiht (vgl. 1 Kor 1, 13; Eph 2, 19), ordnet sich in der Kirche ein und drückt sich im kanonischen Recht aus (→Kirchenrecht), das der Kirche ein Leben in Ordnung und Frieden gewährleistet und das die Stellung eines jeden in genau formulierten Pflichten und Rechten festlegt. Einige Bestimmungen darin betreffen die Laien, angefangen bei jenen Bestimmungen, die die Eheschließung der Christen regeln. Ebenso muß man die ganze Regelung der Liturgie in Betracht ziehen, nicht nur die Regelung durch Rubriken oder durch die augenblicklich geltenden Vorschriften, sondern durch die gewachsene Struktur der Liturgie überhaupt.

b) Weiterhin erfüllen die Laien ihre Sendung, wenn sie den Dienst an der Verkündigung des Evangeliums übernehmen. Die Gläubigen tun dies auf mannigfache Weise. Zunächst mit einer wirklichen Autorität. So im Fall der Eltern gegenüber ihren Kindern, denn das Sakrament der Ehe gestaltet ihre natürlich begründete Autorität zu einer Art

Bischofsamt in der Familie um (Augustinus). In der christlichen Familie vollzieht sich eine wahre *traditio* des Glaubens und des Gebetes, wobei die Eltern auf höchst wirksame Weise eine geistige Mutterschaft ausüben, deren Ziel-Ende dasselbe ist wie das der Mutterschaft der Kirche (Thomas, Contr. Gent. IV, 78: *Ordinatur ad perpetuitatem ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit*). Wo unter bestimmten Umständen die äußere Tätigkeit der Kirche unmöglich oder sehr schwierig ist, wird die Weitergabe des Glaubens und des Gebetes in den Familien und durch die Familien aufrechterhalten. Man denke an die Christen in Japan, an die Französische Revolution, an die Länder unter einer religionsfeindlichen Diktatur.
Über den engen Kreis hinaus, in dem die Christen eine Autorität besitzen, vollzieht sich ihre apostolische Tätigkeit auf dem Wege der *Einflußnahme*. Diese ist das Feld des →Zeugnisses. Es gibt das Zeugnis des Lebens oder des Beispiels und das Zeugnis des Wortes. Beide sind notwendig, sie erklären und bekräftigen einander. In biblischer Sicht gibt es keinerlei Gegensatz, sondern im Gegenteil Kontinuität und Wesensentsprechung zwischen den beiden Formen des Zeugnisses. Zeugnis ablegen heißt, mit Nachdruck und ohne sich von Widerspruch beeindrucken zu lassen, die Botschaft vom Heilsplan Gottes und seinen Hauptmomenten ausrichten. Indem der Zeuge das tut, bezieht er sich auf zwar vergangene, aber normative Taten und Kundgebungen dieses Planes; aber ebenso hat er es mit seiner hier und vor unseren Augen sich vollziehenden Verwirklichung zu tun. Unter den Umständen, in die der Ablauf der Zeit ihn hineinstellt, und durch diese Umstände hindurch treibt der Zeuge durch sein Zeugnis die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes vorwärts auf sein Ziel-Ende zu. In dieser Lage besteht das Zeugnis nicht nur in Lebensführung, Verhalten oder Wort. Es besteht in gleicher Weise in jedem Vollzug, der den Heilsplan Gottes der Welt gegenüberstellt. Vom Akt des Glaubens bis hin zur Aktion, über das Leben und seine Bedeutung als Beispiel oder Zeichen und weiter über das ausdrückliche Wort reicht die Homogenität ein und derselben *confessio fidei* (→Bekenntnis).
Mit diesem Ausdruck *confessio fidei* bestimmt die traditionelle Theologie die Verpflichtung des Christen und besonders des *gefirmten* Christen zum Zeugnis (Thomas, In Sent. IV, d. 7, a. 3, q. 1 ad 3; S. th. II, II, 3, 2 ad 2; III, 72, 5 ad 2; In Rom. c. 10, lect. 2).
Wie jede Tätigkeit, die das Irdische betrifft, in zweifacher Weise erfolgen kann, so kann auch das Zeugnis in zweifacher Weise abgelegt werden, nämlich persönlich und privat, im eigenen Namen oder in amtlichem und öffentlichem Auftrag. Es genügt freilich nicht, sich mit mehreren zusammenzutun, damit eine apostolische Aktion von der privaten auf die öffentliche Ebene überwechsle. Selbst wenn eine Organisation eine ziemlich große Zahl von Gläubigen versammelt, so bleibt sie doch privat, sofern sie nicht durch die öffentliche Autorität gegründet wurde. Wenn eine Organisation, die der Sendung der Kirche dient, offiziell durch die Bischöfe zur Mitarbeit an der Durch-

führung eines Teiles ihrer eigenen Aufgabe herangezogen wurde (»Sendung« im Sinne von »Auftrag«), dann haben wir die Katholische Aktion im spezifischen Sinne.

In der apostolischen Tätigkeit der Kirche unterscheidet man heute gern die →Mission im eigentlichen Sinne, die darauf ausgeht, zu bekehren und die Kirche an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten menschlichen Milieu allererst zu begründen, und die Seelsorge, die in einer bereits konstituierten Gemeinschaft der Gläubigen den Leib Christi aufzubauen trachtet. Es ist klar, daß die »Mission« stets die Seelsorge begleiten muß, denn es gibt immer Menschen oder, bei den Christen selbst, Zonen innerhalb des Menschen, die noch nicht evangelisiert und noch nicht bekehrt wurden. Die Laien haben auf allen diesen Gebieten ihren Platz. Die apostolische Funktion obliegt der ganzen Kirche in organischer Weise, sie verteilt sich auf die verschiedenen Glieder entsprechend der Funktion und den Möglichkeiten eines jeden. An ihrem Platz und mit ihren Gaben bilden die Gläubigen mit ihren Priestern und in den verschiedenen Organismen der Kirche ein einziges Subjekt, d. h. eine einzige (moralische) Person, die verantwortlich ist für Mission und Seelsorge. Die ganze christliche Gemeinschaft – was wir heute mit diesem Ausdruck bezeichnen, nannten die Väter *ecclesia* – übt die geistige Mutterschaft der Kirche aus.

Die Mission im eigentlichen Sinne und selbst die auswärtigen Missionen bieten für das Zeugnis der Laien ein bebliebig weites Feld. Die Laien sind zwar nicht in der Lage, die Kirche zu vollenden und zur Fülle des Leibes Christi zu führen – denn sie können nicht die Eucharistie feiern, die das Sakrament des Leibes Christi ist –, aber sie können die Kirche begründen und erwecken. Noch bevor nämlich die Kirche sakramental-eucharistische Gemeinschaft ist, ist sie eine Gemeinschaft von Katechumenen, eine Gemeinschaft des Glaubens und des Gebetes. Historisch hat die Kirche oftmals angefangen und hat in Zeiten der Verfolgung weiterbestanden durch die Aktion der Laien.

c) Die Laien erfüllen die zweite Sendung der Kirche, die Einflußnahme auf die irdische Kultur, in dem Sinne, daß diese dem Willen Gottes immer mehr entspreche und geheiligt werde zum Dienst seines Reiches. Diese Tätigkeit trachtet die *consecratio mundi* zu verwirklichen. Es gibt nur Hinordnung auf Gott, Gotteslob, wenn es Ordnung nach Gottes Willen gibt, wenn man sich bemüht, die menschlichen Angelegenheiten *(mundi cursus)* dem Plane Gottes gemäß zu gestalten, der seinerseits Gottes Wesen abspiegelt und Gerechtigkeit, Brudersinn, Liebe, Gemeinschaft, Dienst, Friede heißt.

Auch diese Sendung obliegt in organischer Weise der *ganzen* Kirche und jedem Glied der Kirche entsprechend dem, was es ist und kann. Die Hierarchie führt diese Sendung vor allem durch ihr Lehramt durch, indem sie ausspricht, was man die »Soziallehre« der Kirche nennt, und indem sie die Aktionen der Katholiken ins Leben ruft, fördert und stützt. Die Laien führen sie direkt und wirksam durch, als

Sauerteig in der Masse. In der Tat sind sie ja, im Unterschied zu den Mönchen und selbst zu den Klerikern, vollauf in der Welt engagiert. Die christliche Verantwortung, die sie auf Grund der ihnen verliehenen Gaben tragen, ist dadurch bestimmt, daß sie durch ihre natürliche Stellung, noch vor aller weiteren Bestimmung durch einen positiven Ruf Gottes oder der Kirche, es mit der menschlichen Gesellschaft zu tun haben. Die Laien stehen in der Produktion, im Handwerkswesen, in der politischen, gewerkschaftlichen, beruflichen, kulturellen Tätigkeit dort, wo die Kleriker nur nebenher sich betätigen und wo sie mehr der Opposition als einem freundlichen Empfang begegnen. Ja, die Laien stehen selbst dort, wo es gar keine Kleriker gibt und wo diese auch nichts zu suchen haben. Daher findet und hat die Kirche in diesen Bereichen *nur über die Laien* eine Möglichkeit, sich zu betätigen. »Unter diesem Gesichtspunkt stehen die Gläubigen und besonders die Laien in der vordersten Linie im Leben der Kirche. Durch sie ist die Kirche Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. Gerade sie müssen folglich ein von Tag zu Tag deutlicheres Bewußtsein haben, nicht nur zur Kirche zu gehören, sondern die Kirche zu sein...« (Pius XII., in: AAS 38 [1946], 149; vgl. O. von Nell-Breuning, Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. Köln 1946).

Diese Aktion der Beeinflussung der irdischen Zivilisation kann durch die Laien ganz persönlich und privat in eigenem Namen unternommen werden oder auch in einer öffentlichen Position innerhalb einer Regierung oder Behörde, bei der Gesetzgebung, wobei man aber dafür keinerlei Auftrag von seiten der Kirche erhalten haben muß, wie die Könige ihn im Rahmen der Christenheit empfingen. Die Laien können diese Aktion aber auch durchführen im Rahmen einer kirchlichen Organisation, d. h. in einer Organisation der Katholischen Aktion im strengen Sinne des Wortes. Die Kirche soll nicht direkt das Zeitliche organisieren, etwa dadurch, daß sie als Kirche die Organisation eines seiner Natur nach dem Zeitlichen dienenden Unternehmens übernimmt und darüber die Leitung hat. Die Kirche könnte das tun. Sie hat es getan im Ordnungsrahmen einer Christenheit. Sie tut es zuweilen in den auswärtigen Missionen. In beschränktem Ausmaß tut sie es immer noch überall auf der Welt durch die christlichen Schulen, die intensiv mit ihrer Missionsarbeit verbunden sind. Die Organisationen der Katholischen Aktion im eigentlichen Sinne übernehmen nicht direkt eine irdische Aufgabe als solche, sondern sie fassen ihre Mitglieder zusammen, schulen und unterstützen sie für die Aufgabe der Einflußnahme, die sie in den irdischen Verbänden, in denen sie stehen und engagiert sind, ausüben sollen; sie haben sodann auch den Sinn einer Repräsentation und gegebenenfalls einer Interessenvertretung des katholischen Bevölkerungsteils.

Alle Aktivität der Laien ist einbegriffen in der priesterlichen, königlichen und prophetischen Qualität, die die Taufheiligung verleiht. Die Texte des NT sind von unüberbietbarer Kraft (Röm 12, 1; 1 Petr 2,

5–10). Der Christ muß, im semitischen Stil ausgedrückt, »seinen Leib darbringen«, d. h. seine ganze lebendige Person, sofern sie handelt und sich in der Welt als lebendig manifestiert. Das ist das geistige Opfer, dessen Priester ein jeder selbst ist und das sich über das ganze Leben erstreckt.

Dieses innere und personale Priestertum liefert die Kirche nicht dem Individualismus und einer reinen Innerlichkeit aus, denn es ist weder die einzige noch die letzte Realität. Einerseits ist unsere Tat eine Tat *von Gliedern* eines Leibes (vgl. Röm 12, 1–8); andererseits ist das geistige Opfer, dessen Priester jeder Gläubige selbst ist, nur im Vollsinne *christlich* und Gott nur angenehm, wenn es dargebracht wird *per ipsum (Christum) et cum ipso et in ipso*, wenn es also eingeht in das einzige Opfer Christi, das die geweihten Priester als öffentliche Kultdiener namens der Gemeinschaft sakramental feiern. In der Kirche sind »alle untereinander Glieder« (Röm 12, 5) und bilden einen einzigen priesterlichen Organismus, in dem jeder seine besondere Rolle hat: Die hierarchischen Priester sind bestellt *pro hominibus in iis quae sunt ad Deum* (Hebr 5, 5); das *genus electum, sacerdotium regale, gens sancta* (1 Petr 2, 9) braucht die geweihten Priester, um die Mysterien zu feiern und seine Gaben im eucharistischen Opfer darzubringen.

L. Cerfaux, Regale sacerdotium, in: RSPhTh 28 (1939), 5–39; E. Rösser, Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht. Würzburg 1949; P. Dabin, Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne. Brüssel 1950; H. Keller – O. von Nell-Breuning, Das Recht der Laien in der Kirche. Heidelberg 1950; Y. Congar, Jalons pour une Théologie du Laicat. Paris 1953 (dt.: Der Laie. Stuttgart ^{2}1959); L. Leitmeier, Der Laie in der Kirche im Mittelalter und im 20. Jahrhundert, in: ZSavRGkan 39 (1953), 28–45; G. Philips, Le rôle du Laicat dans l'Eglise. Toulouse-Paris 1954 (dt.: Der Laie in der Kirche. Salzburg 1955) (Lit.); F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Düsseldorf 1955; L. Hofmann, Das Recht der Laien in der Kirche. Trier 1955; O. Semmelroth – L. Hofmann, Der Laie in der Kirche. Seine Sendung, seine Rechte. Trier 1955; L. Hardick, Gedanken zu Sinn und Tragweite des Begriffes »Clerici«, in: AFrH 50 (1957), 1–20; L'Apostolato dei Laici (Bibliografia sistematica). Mailand 1957; K. Rahner, Schriften zur Theologie II. Einsiedeln 1957, 339–373; S. Tromp, De Laicorum Apostolatus fundamento, indole, formis. Secundus Conventus ex omnibus Gentibus Laicorum Apostolatui provehendo. Rom 1957; K. Delahaye, Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der frühen Patristik. Freiburg 1958; H. Grundmann, Litteratus, illiteratus..., in: AKG 40 (1958), 1–65; I. de la Potterie, L'origine et le sens primitif du mot »Laic«, in: NRTh 80 (1958), 840–853; A. Sustar, Der Laie in der Kirche, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln ^{2}1958, 520–548; R. Tucci, Problemi d'Apostolato e di Spiritualità dei Laici, in: CivCatt 109 (1958), 398–406; R. Tucci, Recenti publicazioni sul »Laici nella Chiesa«, in: CivCatt 109 (1958), 178–190; I. de la Potterie, L'onction du chrétien par la foi, in: Bibl 40 (1959), 12–69; A. Auer, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf 1960; J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit. München 1960; K. Mörsdorf, Die Stellung der Laien in der Kirche, in: RDC 10/11 (1960/61), 214–234; Y. Congar, Das Mysterium des Tempels. Salzburg 1961; H. Heimerl, Kirche, Klerus, Laien. Unterscheidungen und Beziehungen. Wien 1961.

Y. Congar

H. U. v. Balthasar, Der Laie in der Kirche, in: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Einsiedeln 1961, 332–348; Laici in Ecclesia. An Ecumenical Bibliography on the Role of the Laity in the Life and the Mission of the Church. Genf 1961; H. Küng, Strukturen der Kirche. Freiburg ^{2}1962; A.-M. Carré, Das Priestertum der Laien. Graz 1964; M.-D. Chenu, Laics en chrétienté, in: La Parole de Dieu II. Paris 1964, 71–86; ders., Morale laique et foi chrétienne, in: ebd. 311–330; J. Guitton, Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der

Glaubenslehre. Salzburg 1964; G. HOURDIN – A. VANISTENDAEL U. A., Mission et liberté des laics dans le monde. Paris 1964; M. CARROUGES, Volk Gottes. Mythos und Wirklichkeit. Limburg 1965; Y. CONGAR, Priester und Laien im Dienst am Evangelium. Freiburg 1965; A. AUER, Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf 1966; CH. DAVIS, Theologie des Laien, in: Concilium 2 (1966), 227f; R. BULTOT, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes, in: ebd. 674–681; J. LOOSEN, Kirche aus Priestern und Laien, in: Theologische Akademie III. Frankfurt 1966, 9–31; K. RAHNER, Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 330–350; E. SCHILLEBEECKX – M.-D. CHENU U. A., Die Laien in der Kirche, in: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. G. Baraúna, II. Freiburg 1966, 269–348; M. SCHMAUS, Meditationen über Christus und der Laie nach dem Konzil. Regensburg 1966; F. KLOSTERMANN, Dekret über das Apostolat der Laien, in: LThK Vat II (1967), 585–701; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; Das gemeinsame Priestertum, der Dienst der Laien, in: Hampe AF II. München 1967, 15–67; TH. WILMSEN, Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien nach dem Vaticanum II, in: Volk Gottes. Festschrift für J. Höfer. Freiburg 1967, 715–723; O. TER REEGEN, Die Rechte des Laien, in: Concilium 4 (1968), 568–574; E. NIERMANN, Laie, in: SM III (1969), 127–137.

LEBEN

1. *AT.* Zu den Grundüberzeugungen des atl. Glaubens gehört, daß »Jahwe lebt« (Ps 18, 47). Darüber werden aber keine metaphysischen Spekulationen angestellt, sondern Gottes »Lebendigkeit« wird in der →Schöpfung, in der →Heilsgeschichte und in persönlicher Führung erfahren und ins →Bekenntnis und in die Akklamation erhoben. Bei ihm ist »die Quelle des Lebens« (Ps 36, 10), der alles ins Dasein ruft (Ps 104). Alle lebenden Geschöpfe verdanken ihre Existenz dem »Odem« Gottes (vgl. Ps 104, 30; Is 42, 5); zieht er ihn zurück, »verscheiden sie und kehren wieder zum Staub« (Ps 104, 29; vgl. 143, 7; 146, 4; Job 17, 1; 34, 14f). Darum ist Gott auch Herr über Leben und →Tod (1 Sam 2, 6; Job 12, 9f; Dt 32, 39). Dadurch, daß Gott dem »als Staub vom Erdboden« gebildeten Menschen Lebensodem in die Nase bläst, »wurde der →Mensch zu einem lebenden Wesen« (Gn 2, 7). Nach Gn 2, 9 lebte der paradiesische Mensch in der Nähe des »Lebensbaumes«, was besagt, »daß nach Gottes Willen dem Menschen im Anfang die Möglichkeit des ewigen Lebens durch die Frucht des Lebensbaumes geschenkt war« (Th. C. Vriezen, Theologie des AT in Grundzügen, 174), nicht als →Unsterblichkeit der Seele, sondern als leibliches Fortleben auf Erden. Nachdem der Mensch infolge seines Ungehorsams vom Lebensbaum entfernt wird, verliert er die Möglichkeit »ewigen Lebens« und muß zum Erdboden zurückkehren, von dem er genommen ist (Gn 3, 19). So sind Leben und Tod das eigentlich Bewegende der ganzen Heilsgeschichte geworden.
Zunächst ist jedoch im Blick des atl. Menschen Leben (חַיִּים) noch ganz eine irdische, wenn auch von Gott geschenkte Größe. Der Lebenssegen Gottes besteht darum in »Länge der Tage« (Pss 21, 5; 91, 16; 119, 17.37.88.116.149; 143, 11) und in »guten Tagen« (Ps 34, 13), verbunden mit →Frieden, →Freude, Glück, Fruchtbarkeit des Landes,

Gesundheit und Kinderreichtum. Für →Israel im besonderen bedeutet Leben auch für immer das Verheißungsland besitzen, was sich freilich nur erfüllt, wenn Israel Gottes Gebote und Satzungen hält (vgl. Dt 4, 1.40; 5, 30; 6, 18; 8, 1; 11, 8 f; 30, 15–20; 32, 46 f; Ps 37, 9). Wer Leben besitzen will, muß »in →Gerechtigkeit« leben. Wahres Leben ist nur ein Leben »vor Gott«. Der physische Tod bedeutet das eigentliche Ende des Lebens; die schattenhafte, dem Schlaf ähnliche Existenz der Toten in der Scheol verdient nicht den Namen Leben (Pss 39, 14; 88, 5.13; Is 53, 8; Job 14, 12).
Erst in der Spätzeit Israels finden sich allmählich Ansätze einer Hoffnung auf Todesüberwindung und auf Leben in eschatologisch-transzendentem Sinn, vorbereitet schon in der eigenartigen Vorstellung einer »Entrückung« bestimmter Menschen in den Raum Gottes (Gn 5, 24; vgl. auch Sir 44, 16; 49, 14; ferner 2 Kg 2, 11; vgl. auch Sir 48, 9; dazu noch Ps 49, 16). →Hoffnung auf ewige Gemeinschaft mit Gott, verbunden mit Befreiung aus der Scheol bzw. Bewahrung vor ihr, spricht dann Ps 16 aus, vielleicht auch Ps 73, 23 ff. Nach G. von Rad sind dies »spirituelle Exegesen des alten Satzes: ›Ich bin dein Teil‹«, die plötzlich »ganz unerwartete Inhalte aus sich heraus« entlassen, wozu die alte Entrückungsvorstellung (und Paradiesestradition) behilflich sein konnte (vgl. Theologie des AT I, 402 ff). Aber erst die sog. Isaiasapokalypse verkündet ausdrücklich: »Er vernichtet den Tod auf immer«, nämlich in einer Auferstehung der Toten, wenigstens der Gerechten (25, 8; 26, 19–21). Ewige Freude erwartet sie, dargestellt als Mahlgemeinschaft aller Völker mit Gott auf dem Berge Sion (25, 6). Und Dn 12, 2 heißt es: »Viele von denen, die im Staube der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu Schmach und ewiger Schande« (vgl. auch 2 Makk 7, 9.11.14.23.29. 36; 12, 43 ff; 14, 46). Nun war offenbarungsgeschichtlich jene Stufe erreicht, in der Leben zu einer geschichtstranszendenten Größe geworden war; es wird identisch mit dem von Gott gewährten eschatologischen →Heil.
2. *Spätjudentum.* Die in den letzten Jh v. Chr. erreichte Stufe in der Anschauung vom Leben kommt zur vollen Entfaltung im sog. Spätjudentum, naturgemäß vor allem in der Apokalyptik, die ihren Blick entschieden in die Zukunft und auf das »Jenseits« richtet. Doch differieren die Vorstellungen über das (ewige) Leben teilweise stark, sowohl was den Heilsort – himmlisch-transzendente Welt bzw. Erde – wie die Wesensbestimmung des Lebens – »Unsterblichkeit« (der Seele) bzw. verklärte Fortsetzung des irdischen Lebens, eventuell nach einem »Zwischenzustand« der Gerechten am vorläufigen Heilsort und einer Auferstehung von den Toten – angeht (vgl. Mußner, ZΩH, 11–32), Während das Weisheitsbuch (vgl. auch das 4. Makkabäerbuch) das kommende Leben unter hellenistischem Einfluß wesentlich als »Unsterblichkeit« (ἀθανασία) der Seele bestimmt und so Leben mehr individualistisch versteht, bleibt im apokalyptischen und rabbinischen Judentum die Lebenshoffnung fast immer mit der »nationa-

len« Eschatologie verbunden, eben als Frage nach dem Endheil Israels. Eine besondere Note bekommt die Eschatologie des Lebens durch die im 1. Jh v. Chr. entstehende Idee von den beiden Äonen und ihrer theologischen Wertung: »Dieser Äon« ist ganz Todesäon, der »kommende Äon«, der mit dem Auftreten des Messias zusammenhängt, ist ganz Lebensäon. Nach der Anschauung der Essener von Qumran werden die Söhne der Wahrheit nach dem endgültigen Sieg über die Söhne der Finsternis »Fülle des Friedens haben . . ., ewige Freude im ewigen Leben und eine Krone der Herrlichkeit samt einem Ehrenkleid im ewigen Licht« (1 QS IV, 7 f). In 1 QH III, 19 f wird Gott dafür gedankt, »daß du mein Leben (jetzt schon, durch die Zugehörigkeit zur erwählten Gemeinde) erlöst hast aus der Grube, und aus der Hölle der Verdammnis hast mich aufsteigen lassen zur Höhe der Ewigkeit« (vgl. dazu Eph 2, 6), als Frucht der Rechtfertigung und Neuschöpfung durch Gott, von dem »der Weg allen Lebens« (1 QH XV, 22) ausgeht.
Was die »Lebensanschauung« des Spätjudentums mit jener der alten Zeit verbindet, ist vor allem ihre unlösliche Verknüpfung mit dem Gesetzesgedanken, die sich in der Feststellung ausspricht: »Wo Gesetz ist, ist ewiges Leben.«
Ganz im Banne platonisch-stoischer Gedanken steht der jüdische Philosoph *Philo* von Alexandrien. Für ihn ist Leben das unsterbliche Leben der individuellen Vernunftseele, die zwar Gabe Gottes ist, aber menschlicherseits vorbereitet wird durch ein ernstes Tugendstreben in sinnenfeindlicher →Aszese und philosophischer Beschäftigung mit den wahrhaft göttlichen Dingen, für den Weisen und Ekstatiker schon während des irdischen Daseins geistig erreichbar, aber endgültig erst, wenn der νοῦς nach Befreiung vom Körper sich aufschwingt zu Gott.
3. *NT. a) Synoptiker.* Rein begrifflich spielt Leben (ζωή [αἰώνιος]) bei Jesus (→Jesus Christus) und in der synoptischen Überlieferung eine geringe, durchgehend traditionelle Rolle und meint fast immer das ewige Leben (vgl. die Übersicht bei Mußner, aaO. 183). Der synoptische Jesus spricht vielmehr vom →»Reich (Herrschaft) Gottes«, aber wie namentlich seine Totenerweckungen zeichenhaft zeigen (→Zeichen), versteht er unter »Gottesherrschaft« gerade auch die Überwindung der Macht des Todes, in der sich die Satansherrschaft besonders manifestiert. Die radikal eschatologische Ausrichtung der →Verkündigung Jesu macht das kommende Leben zu einem Wert, der alles krampfhafte Streben nach irdischem Besitz zur »Torheit« macht (Lk 12, 13–21).
b) *Paulus.* Die paulinische Lebensidee ist bestimmt von der »Christuswirklichkeit«. In der Theologie des Apostels →Paulus ist nämlich das Leben des Gläubigen verstanden als gnadenhafte →Teilhabe am Leben des Auferstandenen, des eschatologischen →Adam, als Folge der →Rechtfertigung und Neuschöpfung (Röm 5, 18.21; 6, 22; 2 Kor 5, 17; Eph 2, 5 f). So entsteht der eigentümliche, die christliche Existenz

bestimmende, als »paradox« zu bezeichnende Sachverhalt, daß die eschatologische Heilsgabe des Lebens schon gegenwärtig und dadurch die Zukunft für den Gläubigen schon erschlossen ist (vgl. auch 1 Tim 4, 8). Das bedeutet freilich für ihn kein »verklärtes« Dasein, vielmehr ist die Existenz im →Glauben gerade dadurch auch Leben, daß sie ein durch das Taufgeschehen (→Taufe) eingeleitetes »Mitsterben« und »Mitbegrabenwerden« mit dem Gekreuzigten ist (Röm 6, 3 f; Gal 2, 20; 2 Kor 6, 9; vgl. Kol 2, 12). So verbirgt sich das Leben des Gläubigen, ja es äußert sich gerade unter der Todesgestalt der Mitsterbenden und in ihrer »Gemeinschaft mit den Leiden Christi« (Phil 3, 10; Gal 6, 17). Darum ist dieses Leben auch völlig unanschaulich und »verborgen mit Christus in Gott« (Kol 3, 4). Weil es aber ganz das Leben des Auferstandenen ist (→Auferstehung Jesu), kann der Apostel auch formulieren: »Nicht mehr ich lebe, vielmehr lebt in mir Christus« (Gal 2, 20).
Das Leben des Auferstandenen wohnt in den Gläubigen durch das ihnen in der Taufe verliehene Pneuma (Röm 8, 2.10; Gal 6, 8), die »Erstlingsgabe« (Röm 8, 23) und das »Angeld« (2 Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14) des Gesamtheils (→Hl. Geist), wodurch aber auch das Leben in ihnen nicht etwa nur eine existentiale Bestimmtheit, ihre ihnen von Christus erschlossene Offenheit für die Zukunft ist, sondern ontischen Charakter besitzt – als das neue »Sein«, dessen Wesen man am besten als reale, im Hl. Geist gegebene Christusgemeinschaft bestimmt, die sich aber existentiell im →Gehorsam gegen den sittlichen Imperativ als ein »Leben für Gott« äußern muß (Röm 6, 2–4. 11–13; 7, 4; 2 Kor 5, 15; vgl. 1 Tim 6, 18 f). Weil das Leben in der Glaubensexistenz noch ein ganz verborgenes ist, durch das sich dennoch die Zukunft schon erschließt, ist es »Rettung auf Hoffnung hin« (vgl. Röm 5, 10; 8, 24: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν; Tit 3, 7). Es wird sich zu dem, was es »eigentlich« ist, erst entfalten und offenbaren in der Auferweckung von den Toten, also zur – dann auch leiblichen – Doxagestalt des ewigen Lebens zusammen mit Christus (Röm 5, 17; 6, 5. 22; 2 Kor 2, 16; 4, 10 f; Kol 3, 4).
c) *Hebräerbrief.* Obwohl der Terminus Leben (ζωή) im Hebräerbrief kaum Verwendung findet, spielt dennoch die Sache eine entscheidende Rolle, freilich ganz im Gewand der für diesen Brief charakteristischen Vorstellungen und Motive. Das wird beispielhaft formuliert in 10, 19 f, wo von der Zuversicht die Rede ist, welche die Christgläubigen haben »für den Weg in das (himmlische) Heiligtum hinein durch das Blut Jesu, den Gott uns als einen neuen und lebendigen Weg erschlossen hat durch den Vorhang, das ist sein Fleisch«. Hier wird der Eintritt in das himmlische Leben als ein »Weg« gesehen, den der eschatologische Hohepriester Christus durch seinen Opfertod erschlossen hat und den er selbst als »Anführer« (ἀρχηγός: 2, 10; 12, 2) vorangeht in das himmlische Heiligtum, das wahre, vollkommene Zelt (8, 2; 9, 11), zur Stadt des lebendigen Gottes (12, 22), und den auch seine »Brüder« (2, 17) und »Genossen« (3, 14) im Glauben nach

dem Beispiel der atl. Glaubenshelden und in vom Verfasser des Briefes eindringlich geforderter sittlicher Bewährung mitwandern. Das Wegmotiv stammt aus dem Judentum und ist dort schon mit der Lebensidee verbunden (vgl. etwa ApkEsr 5, 129: »Denn dies ist der Weg, wovon bei Lebzeiten schon Moses seinem Volke gesagt hat: Wähle dir das Leben, auf daß du Leben habest«). Bei der stark dualistischen Weltbetrachtung des Hebräerbriefs ist die eschatologische Lebensgewinnung zugleich ein radikaler »Entweltlichungsprozeß«, dessen Ziel die »Vollendung« der Gläubigen nach dem Beispiel Christi, des »Urhebers des ewigen Heils« (5, 9), und der Empfang »des ewigen Erbes« (9, 15) ist.

d) *Johannes.* Für die johanneische Theologie des Lebens sind zwei Sachverhalte kennzeichnend: α) ihr dualistischer Rahmen: Leben kommt nur »von oben«, aus der himmlisch-pneumatischen Welt; »unten«, im »Kosmos«, herrscht Tod; β) ihre ausgesprochen christologische Grundlage: Christus verleiht nicht bloß das Leben, sondern ist als der präexistente, aus der himmlischen Welt Gottes stammende und fleischgewordene Lebenslogos (Jo 1, 4; 1 Jo 1, 1) das Leben in Person (»Ich bin das Leben«, Jo 11, 25; 14, 6; 5, 26). Er ist das himmlische Lebensbrot und als solcher das Brot der Heilsvollendung (6, 35–58). Ihm selbst ist vom Vater das Leben verliehen (5, 26; 1 Jo 5, 11). Er ist gesandt, um der →Welt das eschatologische, immerwährende Leben zu bringen (3, 15 f; 10, 10). Wer an ihn »glaubt«, ihn »sieht«, ihn »erkennt«, ihn »hat«, »hat« jetzt schon (5, 24; 1 Jo 3, 14) das Leben durch ihn (Jo 3, 15 f.36; 5, 24; 6, 40.47; 10, 28; 17, 2 f; 20, 31; 1 Jo 5, 12). Vermittelt wird dem Gläubigen dieses Leben, das seinem Wesen nach pneumatische Christusgemeinschaft ist (15, 1–5: Weinstockrede), in der sakramentalen Geistzeugung »von oben« (Jo 1, 13; 3, 5 f; 4, 14; 7, 38 f; 1 Jo 5, 6–8), durch Jesu Todeshingabe »für das Leben der Welt« und deren Repräsentation und Applikation in der eucharistischen Gabe seines Fleisches und Blutes (Jo 6, 51 c–58) und durch die gehorsame Annahme seines lebenzeugenden →Wortes im Glauben (5, 24; 6, 63.68; 8, 51). Dennoch ist der gegenwärtige Besitz der eschatologischen Lebensgabe kein unverlierbarer, das christliche Dasein schon jetzt paradiesisch verklärender Zustand – so wenig wie in der paulinischen Theologie. Die Lebensgabe muß sich vielmehr in der tatkräftigen, helfenden →Liebe zu den Brüdern, im Halten der Gebote Jesu und im gehorsamen Bleiben in seinem Wort äußern (13, 4–17.34; 14, 23; 15, 12.17; 1 Jo 3, 14; 4, 7.12.16); sonst bleibt man im Tode. Das schon jetzt seit der Taufe als reale Christusgemeinschaft geschenkte Leben wird sich einst im kommenden Äon entfalten und vollenden in der manifesten Teilhabe der Jünger an der himmlischen →Herrlichkeit Jesu nach der Auferweckung von den Toten, und zwar als engste Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohn (14, 2 f; 17, 24.26) und als offene Schau der unverhüllten Doxa des Erhöhten (17, 24). Leben ist der soteriologische Grundbegriff der johanneischen Theologie.

e) *Apokalypse.* Dieses Buch schildert das ewige Leben der Heilsgenossen vielfach in vom Judentum übernommenen Farben und Symbolen, stellt aber in den Mittelpunkt der himmlischen Welt das sieghafte »Lamm« Gottes, d. h. Christus, den erhöhten Herrn. Dem Sieger im Kampf mit den Mächten der Finsternis wird die Frucht des Lebensbaumes, der im himmlischen Paradiese steht (2, 7; vgl. auch 22, 2.14.19), und der »Kranz des Lebens« (2, 10) verheißen. Die Martyrer wird das Lamm selbst »zu den Wasserquellen des Lebens« führen (7, 17; vgl. 21, 6; 22, 1). Die Namen der Erwählten sind schon immer aufgeschrieben im »Lebensbuch« des Lammes (20, 15; vgl. auch 13, 8; 21, 27). Mit ihnen wird das Lamm einst ewige »Hochzeit« in dem einen Raum des neuen Himmels und der neuen Erde feiern (vgl. besonders 19, 6–8; 21, 1–22, 5). In der Lebensidee der Apokalypse sind also spätjüdische und christliche Motive eine großartige Synthese eingegangen.

E. SOKOLOWSKI, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Göttingen 1903; E. SOMMERLATH, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. Leipzig [2]1927; R. BULTMANN – G. VON RAD – G. BERTRAM, ζάω, ζωή, βίος, in: ThW II (1935), 833 bis 874 (Lit.); J. NELIS, L'antithèse littéraire Ζωή-Θάνατος dans les épîtres pauliniennes, in: EThL 20 (1943), 18–53; A. HULSBOSCH, Conceptus Paulini vitae ac mortis, in: DTh(P) 47–49 (1944–46), 35–55; H. HAAG, Leben, in: Bibellexikon (1951), 993–997; J. SCHMID, Geist und Leben bei Paulus, in: GuL 24 (1951), 419–429; D. COLOMBO, Quid de vita sentiat Liber Sapientiae, in: Studia Biblica Franciscana 2 (1951–52), 87–118; F. MUSSNER, ΖΩΗ. Die Anschauung vom Leben im 4. Evangelium unter Berücksichtigung der Johannes-Briefe. München 1952; E. SCHMITT, »Leben« in den hebräischen Weisheitsbüchern Job, Sprüche, Jesus Sirach. Freiburg 1954; F. J. SCHIERSE, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. München 1955; PH. SEIDENSTICKER, Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes, in: Studia Biblica Franciscana 6 (1955–56), 5–84; H. STAUDIGEL, Die Begriffe Gerechtigkeit und Leben und das Problem der Gerechtigkeit Gottes bei Ezechiel. Diss. Rostock 1957; W. ZIMMERLI, »Leben« und »Tod« im Buche des Propheten Ezechiel, in: ThZ 13 (1957), 494–508; R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]1958, 346–353 und 367–373.

F. Mußner

LEIBLICHKEIT

1. *Fragestand.* Leiblichkeit ist ein Grundbegriff theologischer Anthropologie, der gerade in jüngster Zeit sowohl durch bibeltheologische Forschung (vgl. LThK [2]I, 604–615; [2]V, 899–902) wie durch phänomenologische Philosophie (Scheler, Marcel, Sartre) differenzierter entfaltet wurde. Dies deutet sich schon terminologisch an: Leiblichkeit im Unterschied zu Körperlichkeit betont das Eigentümliche der *menschlichen* Leibverfassung; Leiblichkeit im Unterschied zu Leib will ausdrücklich über die klassische Diskussion des Begriffes im Rahmen des Leib-Seele-Verhältnisses hinausführen und den *ganzmenschlichen*, gerade auch die menschliche Subjektivität und deren Verhaltungen durchherrschenden Charakter des Leibes hervorkehren. Während »Leib« vor allem auf die aposteriorische Vorfindlichkeit des →Menschen zielt, bezeichnet »Leiblichkeit« eine ursprüng-

liche – selbst nur transzendental reflektierbare – Befindlichkeit des einen und ganzen Menschen (so daß man zwar kaum von einem »Leib«, wohl aber von einer »Leiblichkeit« oder – im Hinblick auf die ontologische Konstitution des Menschen – »Verleiblichung« des menschlichen Geistes spricht). Man darf wohl sagen, daß diese Differenzierungen jene ursprünglich biblisch-christliche Sicht begrifflich geläutert neu zur Geltung bringen, die im herkömmlichen Leibverständnis der Theologie und christlichen Philosophie oft zu sehr verdeckt blieb durch den kategorialen Einfluß einer spätgriechisch-hellenistischen Leibkonzeption.

2. *Heilsbedeutung.* a) Die zentrale christliche Bedeutung der Leiblichkeit gründet darin, daß das in der biblisch-christlichen Botschaft verkündete →Heil als spezifisch leibhaftiges Heil erscheint (Tertullian: *caro cardo salutis*): α) Der göttliche *Logos* kommt »ins Fleisch« *(incarnatio)*; »im Fleisch« vollbringt →Jesus Christus seine zentrale Heils- und Erlösungstat: in der Hingabe seines Leibes verwirklicht sich sein erlösender Gehorsam gegenüber dem Vater, »im Blute Christi« sind wir gerechtfertigt (→Erlösung). β) Darum ist auch die →Gnade dieser →Rechtfertigung nicht auf das »rein Seelische« beschränkt; sie ist vielmehr »ausgegossen in unsere Herzen« (vgl. Röm 5, 5), setzt also in jener radikalen Tiefe der menschlichen Subjektivität an (→Herz), die sich selbst erst sucht und schließlich besitzt im ständigen Aufgang in ihre leiblich-welthafte Objektivation; nur in dieser Verleiblichung kann auch die Gnade das sein, als was sie ursprünglich entworfen ist: Neuschöpfung des einen und ganzen Menschen. Wenn sich deshalb in unserer nachadamitischen Heilssituation die Gnade nicht total durchsetzt und ausprägt in der aktuellen Präsenz des leiblichen Seins, sondern mehr oder weniger isoliert bleibt auf das »rein Seelische«, »rein Innerliche«, so drückt sich darin material immer auch etwas Nicht-sein-Sollendes und in diesem Sinne stets neu und immer mehr zu Überwindendes aus (→Konkupiszenz). Demzufolge hat – nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Schrift – unsere konkrete infralapsarische Leibverfassung auch wesentlich dialektischen Charakter: Sie ist einerseits bevorzugter Erscheinungsbereich der schuldhaften Abwesenheit der Gnade (vgl. Röm 6, 6; 7, 24; →Erbschuld), andererseits aber auch – durch die »in Christus« vollzogene Heilstat des einzelnen hindurch – Stätte der anhebenden Vergegenwärtigung des wesentlich leibhaftigen eschatologischen Heils: schon jetzt ist unser Leib »Tempel des Heiligen Geistes« (vgl. 1 Kor 6, 19) mit dem Unterpfand künftiger Verklärung, und unsere Aufgabe ist es, Gott zu verherrlichen »in unserem Leibe« (vgl. 1 Kor 6, 20). γ) Die Leiblichkeit ist deshalb nicht eine bloß vorläufige Bestimmung des Menschen. Die *eschatologische* Heilserwartung des Christen kennt vielmehr eine Vollendung des einen und ganzen Menschen in der (die adamitische Leibhaftigkeit überbietenden) »Auferstehung des Fleisches«, in welcher der menschliche Leib – als σῶμα πνευματικόν (1 Kor 15, 44) – zur Stätte des unverhüllten Aufgangs und der unge-

minderten Aktualität des in irdischer Stunde gereiften Heils und der darin endgültig zugesprochenen →Liebe Gottes wird.

b) In diesem Ernstnehmen der somatischen Existenz als dem Subjekt von Heil und Unheil, von Werden und Vollendung des Menschen ist ursprünglich jenes eigentümliche *hebräisch-biblische Seins- und Selbstverständnis* wirksam, das – »anthropozentrisch« – vom Blick auf die ursprüngliche und ständig ganze →Einheit des Menschseins getragen und deshalb auch primär an der ganzmenschlichen Bedeutung des Leibes orientiert ist. α) Σῶμα ist nicht nur eine Bestimmung *am* Menschen, sondern Aktualität des einen, in sich selbst hintergründigen Menschseins; der Mensch »hat« nicht nur einen Leib, er »ist« Leib. Alles, jeder Selbst- und Weltbezug und jeder darin eröffnete Gottesbezug, ist leiblich-irdisch durchwirkt und durchstimmt. Der Aufgang des Menschen in seine Leiblichkeit und die Eröffnung seines transzendierenden Selbstseins wachsen nicht im umgekehrten, sondern im gleichen Sinn (vgl. etwa beim hebräischen Menschen die religiös-»sakramentale« Bedeutung des eigenen Landes, die Erfahrung des Exils als Selbst- und Gottesentfremdung; die Hochschätzung des leibhaftigen →Wortes; die Interpretation des leiblichen Sich-Verschenkens als eines »Erkennens« usw.). β) Für ein derart von der ursprünglichen und unaufhebbaren Ganzheit des einen Menschen bestimmtes Leibverständnis wird die Erfahrung des →Todes zu einer echten Grenzerfahrung; denn der Tod als ganzmenschliches Ereignis kann nicht vorschnell begrifflich überfragt und durchschaut werden, er bedeutet vielmehr eine absolute Grenze des Verstehens. So gerät denn auch das hebräisch-biblische Selbstverständnis vor der Frage nach dem Tod in radikale Verlegenheit (vgl. z. B. Ps 88 wie überhaupt die atl. Scheollehre), doch die bestandene und nicht niedergeschlagene Armut dieser Grenzerfahrung hält es gerade offen für das geschichtlich ankommende Offenbarungswort Gottes über den Tod, für die Botschaft von der »Auferstehung des Fleisches«, während das spätgriechische Daseinsverständnis, das in seiner Anthropologie diese Grenzerfahrung schon von sich aus überfragt und dadurch – mythologisch – ausgefüllt hatte, daran scheitert (vgl. Apg 17,32).

3. *Geschichtliche Entfaltung des Leibverständnisses.* Für die geschichtliche Entfaltung dieses biblischen Leibverständnisses wurde entscheidend, daß es in den abendländischen Raum eintrat und sich in der Begegnung mit der spätgriechischen Philosophie zu einem begrifflich geläuterten Verstehenszusammenhang, zu einer Theo-logie des Leibes vermittelte. Dabei hatte die spätgriechische Leibkonzeption auf Grund ihrer begrifflich verfügbaren Systematik zunächst einen unverkennbaren kategorialen Vorrang, der sich am deutlichsten darin zeigt, daß die theologische Frage nach dem Leib bis heute primär in jener an sich durchaus berechtigten, ja in einem gewissen Sinne notwendigen, aber keineswegs das (christlich verstandene) Leibphänomen voll enthüllenden Gestalt gestellt wird: als *Frage nach dem Leib-*

Seele-Verhältnis, in der sich der ursprünglich dualistisch bestimmte, weil letztlich einem der originären Eigenart des Menschen heteronomen Seinsverständnis entspringende Entwurf des griechischen Denkens anzeigt.

a) Der →Platonismus geht hierbei von einem verabsolutierten Gegensatz aus und faßt das Verhältnis akzidentell: Leibliches Sein erscheint als die in sich wesenlose, allseitig hemmende und entfremdende Durchgangsphase des reinen Geistaufschwungs des Menschen (Leib als »Kleid«, »Kerker«, »Grab« usw.). Nur langsam durchschaute das zunächst in der Begriffssprache dieses (Neu-)Platonismus reifende theologische Selbstverständnis der christlichen Botschaft die Gefahr, die eine solche Anthropologie für die biblisch gelehrte Einheit des Menschen (die man gerade für die Menschheit Jesu schon früh betonte: D 148) bedeutete – zumal man, hellenistisch befangen, den biblischen Auferstehungsgedanken vorschnell mit der griechischen Unsterblichkeitslehre in Einklang zu bringen meinte (→Unsterblichkeit). Erst in jahrhundertelangem Ringen klärten sich die Positionen. An der Schwelle des Hochmittelalters öffnete sich das theologische Leibverständnis dem durch die arabische Philosophie (Averroes, Avicenna) vermittelten →*Aristotelismus*, der mit den Prinzipien seines Hylemorphismus die wesenhafte Einheit von Seele und Leib betont und die klassische Formel von der »Seele als substantieller Form des (beseelten) Leibes« prägt, schließlich aber doch dem ontischen Dualismus des spätgriechischen Denkens verhaftet bleibt.

b) War zunächst in der Auseinandersetzung mit diesem Aristotelismus ein gewisser Eklektizismus unverkennbar – man sprach von einem »instrumentalen«, »funktionalen« und schließlich »substantiell-informierenden« Verhältnis zwischen Seele und Leib –, so entfaltete schließlich *Thomas von Aquin* in aristotelischer Begriffssprache einen die ursprüngliche Einheit des Menschseins erhellenden Ansatz, der im →Thomismus der Gegenwart wieder stärker zur Geltung gekommen ist: Nach der Lehre des Aquinaten von der *anima unica forma corporis* (S. th. I, 76, 1 und 3) ist *alle* Seinswirklichkeit *(forma)* des Leibes Selbstwirklichkeit der Seele, insofern diese in ihrem substantiellen Selbstvollzug sich notwendig in das reale, aber völlig potentielle Medium reiner Materialität *(materia prima)* einwirkt, sich in ihr substantiell »ausdrückt« und sich dadurch ihre *eigene* konkrete raum-zeitliche Wirklichkeit erwirkt. Der Leib ist demnach nichts anderes als die welthafte Selbstgegebenheit der Seele, Seele gleichsam in einem bestimmten »Aggregatzustand« (K. Rahner). Somit »besteht« der Mensch nicht eigentlich aus »zwei Wirklichkeiten« (aus Seele *und* Leib – wie immer man sie als reale »Teilsubstanzen« miteinander verbunden denken mag). Er ist vielmehr konkret die eine und ständig ganze Wirklichkeit der *anima*, insofern sie selbst nur wirklich ist im realen Außer-sich-Sein, also als (informierende) Wirklichkeit der *materia* – als »Leib«. Das welthafte Vorhandensein des Menschen in und durch seinen Leib darf deshalb nicht als eine der Subjektivität

seiner *anima* vorausliegende und von dieser zunächst schlechterdings unabhängige Wirklichkeit (etwa als die statisch-dinghaft in sich ruhende Voraussetzung seelischer Aktivität) vorgestellt werden; es liegt vielmehr *innerhalb* der Wirklichkeit menschlicher Subjektivität und ist auf diese hin vom Bewußtsein je schon überschritten. Alle Zuständlichkeiten »am« Menschen sind je schon Selbstverhaltungen, alle Erleidungen zugleich Selbstverfügungen; nichts ist zwar wirklich am Menschen, was er nicht (»von außen«) empfangen hätte, aber auch nichts, was er nicht sich selbst verdankte. In diesem Entwurf ist der wirkliche Mensch als ganzer »seelisch« und als ganzer »leiblich«, als ganzer »Subjektivität« und als ganzer welthafte Zuständlichkeit, als ganzer →»Existenz« und als ganzer »Situation«; beide sind je ganzmenschliche Bestimmungen, sie stehen je für sich suppositiv für das eine und ganze ekstatische Selbstsein des Menschen, denn der wirkliche Mensch ist nicht das eine (»Seele«) *und* das andere (»Leib«), sondern das eine wirklich als die Wirklichkeit des anderen. So verstanden holt Thomas – zwar in griechischer Begrifflichkeit – die biblische Sicht ontologisch ein, welche die ursprüngliche und ständig ganze Einheit des Menschen im Blick hat.

c) Darum kann schließlich das *Konzil von Vienne* (1311–12) in einer zum Teil aus der aristotelisch-scholastischen Schulsprache entliehenen Terminologie die natürliche Einheit des Menschseins und die wesenhafte Zugehörigkeit des Leibes zum einen Menschen definieren (*anima forma corporis:* D 481; vgl. D 480, 1911, 1914, 2212), ohne dadurch sachlich den Boden der biblischen Anthropologie zu verlassen.

4. *Formalstrukturen.* Im Lichte dieses theologischen Leibverständnisses zeigen sich gewisse formale und existentiale Grundstrukturen der menschlichen Leiblichkeit: die Formalstrukturen.

a) »Leib« ist demzufolge eine *ganzmenschliche* Wirklichkeit; der Mensch »ist« Leib, und er ist es nicht bloß, um Geist zu werden. Um vollendeter *menschlicher* Geist zu sein, muß er immer mehr Leib werden. Aus der streng durchgehaltenen Ganzmenschlichkeit des Leibes ergeben sich zwei entscheidende anthropologische Einsichten: α) In seinem leiblichen *Entstehen* ist der Mensch als ganzer herkünftig aus einem universalen innergeschöpflichen Zeugungszusammenhang und gerade so auch als ganzer herkünftig von Gott, der (bei der Erschaffung der Einzelseele) nicht notwendig sporadisch-punktuell *in* den geschöpflichen Werdezusammenhang eingreift, sondern diesen *als ganzen* so trägt und so aktuell-unmittelbar durchwirkt, daß dieses Werden im Entstehen des Menschen sich jeweils selbst übersteigt auf unableitbar einmalige personale Individualität hin; »Gott wirkt dabei nicht etwas, was das Geschöpf nicht wirkt, weil er nicht *neben* dem Wirken des Geschöpfes wirkt, sondern das seine Möglichkeiten überbietende und überschreitende Wirken des Geschöpfes wirkt« (K. Rahner). β) Die konsequent erfaßte substantielle Einheit des Menschen verbietet es auch, den *Tod* als eine in jeder Hinsicht adäquate »Trennung von Leib und Seele« aufzufassen, denn das würde

diese Einheit letztlich wieder in eine bloß transeunt-akzidentelle aufheben und die eigentümliche Grenzerfahrung des Todes, in der der Mensch sich gerade als ganzer versammelt weiß, in eine rein innerweltliche Erfahrung (*neben* anderen Erfahrungen) nivellieren.
b) Auf Grund seines ganzmenschlichen Charakters ist der Leib jeweils *Erscheinung des ganzen Menschen:* jener »Ausdruck«, in dem der ganze Mensch *an sich selbst* »heraustritt«, das Da-sein, die »Anwesenheit« (F. J. J. Buytendijk), die »Urhandlung« (G. Siewerth), das »Wort« (H. E. Hengstenberg), das »Symbol« (K. Rahner), das »Wesensmedium« (B. Welte), die »Exkarnation« (H. Conrad-Martius), die »offenwerdende Innerlichkeit« (R. Guardini) des Menschen. In ihm begegnet nie bloß ein stoffliches Aggregat (im Sinne einer dumpfen »Körperlichkeit«), sondern die gesammelte Erscheinung des einen ganzen Menschen: Lk 11, 33–36 (vgl. auch sprachlich die Unterscheidung zwischen »Kopf« und »Haupt«, »Gesicht« und »Antlitz«, »Gehen« und »Schreiten«, »Bewegung« und »Gebärde« usw.). Leibliche Begegnung ist daher personaler Austausch, ist nicht bloß »Mittel« der Verständigung, sondern in einem gewissen Sinne die Verständigung selbst. Gewiß hat die leibliche Selbstdarstellung des Menschen ihre unüberwindliche Dialektik und beständige Zweideutigkeit, insofern sie je auch Ausdrucksfeld ichfremder Wirkzentren, der Mit- und Umwelt ist, mit der der Mensch durch seinen Leib (als einem »offenen System« zur →Welt im ganzen hin) in ursprünglicher und unaufhebbarer Kommunikation steht. Gleichwohl bleibt der Leib das Aufgehen des Menschen selbst und steht nicht bloß stellvertretend für ein »rein innerliches« Selbstsein – etwa im Sinne der verfänglich-beirrenden Redeweise von der grundsätzlichen »Unsichtbarkeit der Seele«.
c) Leibliches Sein ist konstitutives Erschlossensein für den anderen Menschen, ist »Mitsein«. Damit nämlich der Mensch als Leib wirklich sei, existiert er – im Sinne thomistischer Anthropologie – nie bloß als reine raum-zeitliche Objektivation seiner je eigenen Seelenform, sondern er ist in seinem konkreten leiblichen Dasein immer auch schon Wirklichkeit der von dieser je eigenen Seelenform (im Sicheinwirken in die *materia*) übernommenen welthaften Objektivation anderer Seelenformen. Demzufolge ist das leibliche Sein des Menschen schon in seiner ontologischen Konstitution (und nicht bloß als Ergebnis einer willkürlich-nachträglichen transeunten Verhaltungsweise) eingewiesen in das »Mit« und »Zusammen« von Menschen, es ist ontologisch ein *plurale tantum* (→Geschlechtlichkeit).
5. *Existentialstrukturen.* Leib ist als Grundbefindlichkeit des Menschen (vgl. LThK ²II, 102–104) immer schon in die Wirklichkeit der menschlichen Subjektivität einbezogen, ist »Leiblichkeit« (Sinnlichkeit). Diese ist materiales Wesenssubstrat jedes menschlichen Selbstvollzugs, kommt also nicht nachträglich zum menschlichen *actus* hinzu, sondern ist Konstitutiv seiner einen und ständig ganzen Wirklichkeit: der sublimste Gedanke vollzieht sich als leibhaftige Vorstel-

lung; die Gottesliebe vollbringt und bewährt sich in der Leibhaftigkeit der Nächstenliebe; →Glaube artikuliert sich in →Gebet und →Kult usw. (Die oft allzu glatte Distinktion von »inneren« und »äußeren« Akten und die Frage nach deren spezifischer →Sittlichkeit sowie die These einer »reinen Gesinnungsethik« müßte unter diesem Gesichtspunkt der ständigen Leibhaftigkeit des menschlichen Selbstvollzuges wohl noch weiter durchgeklärt werden.) Aus dieser fundamentalen Leiblichkeit resultieren gewisse Existentialien des menschlichen Selbstvollzuges.

a) Die *Passibilität.* Auf Grund seiner Leibhaftigkeit steht das unaufhebbare menschliche Selbstverhältnis in einer dauernden konstitutiven Wechselwirkung mit der »Welt« – als dem Inbegriff dessen, was dem freien Selbstvollzug als (natürlich oder übernatürlich bedingte) »Situation« vorgegeben und unausweichlich auferlegt ist. So aber ist das leibhaftige Selbstsein des Menschen je »von außen her« unentrinnbar angegangen, es ist »konstitutionell bedroht«, und seine →Freiheit bewährt sich nicht etwa im autonomen Ausschalten oder Niederhalten dieser unverfügbaren Ausgesetztheit, sondern im →»Gehorsam«, im inneren Einverständnis mit dem unvermeidlich Auferlegten, in der »Passion«. Diese konstitutionelle Bedrohtheit leibhaftigen Selbstseins verschärft sich noch zur »konstitutionellen Versuchtheit«, insofern die in der Leiblichkeit immer schon eingenommene Weltsituation niemals eine neutrale ist, sondern von vornherein existential geprägt, von fremden Freiheitsursprüngen vorstrukturiert ist und deshalb in die menschliche Subjektivität, die als leibhaftige ekstatisch in dieser »Welt« innesteht, immer schon ganz bestimmte Tendenzen und Antriebe hineinträgt. (Gerade wenn man also die Leiblichkeit in ihre volle ontologische Würde einsetzt, d.h. sie konstitutiv einbezogen sein läßt in die eine geschichtliche Aktualität menschlichen Selbstseins, erscheint sie keineswegs als »harmlos« oder rundweg »neutral«, sondern als je schon vorentscheidendes Sein des Menschen. Deshalb bleiben gewisse moderne, zunächst berechtigt gegen jeden latenten Manichäismus gerichtete Tendenzen zur völligen moralischen Neutralisierung der Leiblichkeit schließlich dem verhaftet, gegen das sie angehen: einer Unterschätzung des ontologischen Ranges der Leiblichkeit.)

b) Die *bleibende Verhülltheit* beruht auf der Tatsache, daß sich der menschliche Selbstvollzug als leibhaftiger notwendig in eine je schon fremdgeformte Welt ein-bildet und deshalb *deren* Strukturen als seine *eigene* innerweltliche Erscheinungsweise undistanzierbar bei sich hat.

c) Die *innere Zeitlichkeit.* Aufgehend in die Aktualität seines leiblichen Seins öffnet sich für den Menschen zugleich das reale Auseinander der Raumzeitlichkeit (→Zeit), d.h. aber: der leibhaftige menschliche Selbstvollzug vollendet sich nie in einem einzigen Akt, sondern in der Gestreutheit vieler Akte. Gleichwohl steht diese Gestreutheit und die damit gegebene existentielle Diffusion des Selbstvollzuges jeweils schon im Vorgriff auf das Ganze der leiblichen Existenz, so daß

der Mensch in diesem zeitlichen Hintereinander und (eventuellen) existentiellen Gegeneinander nie total sich selbst entfällt, sondern wachsend sich selbst einholt und bestimmt (denn sogar das Sich-treiben-Lassen, das Verweilen in der »un-verbindlichen« Gestreutheit der Zeit ist eine Weise der geschichtlichen Selbstbestimmung [→Entscheidung; →Geschichtlichkeit]).
d) Die *bleibende Individuiertheit*. Diese leibhaftige, in der Passibilität, Verhülltheit und raumzeitlichen Gestreutheit der irdischen Stunde geschehende Selbstbestimmung erscheint schließlich als Grund der untauschbaren und unableitbaren geschichtlichen Individualität des Menschen und damit als Ingredienz seiner →Ewigkeit, die ja nach christlicher Auffassung nicht »über« oder »hinter« dem leiblichen Dasein, sondern *in* diesem selbst und *als* dessen Endgültigkeit reift.

E. Käsemann, Leib und Leib Christi. Tübingen 1933; G. Marcel, Être et avoir. Paris 1935; B. Welte, Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil, in: Beuroner Hochschulwoche 1948. Freiburg 1949, 77–109; W. Brugger, Die Verleiblichung des Wollens, in: Scholastik 25 (1950), 248–253; J. A. T. Robinson, The Body. London 1952; G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib. Einsiedeln 1953; W. Stählin, Vom Sinn des Leibes. Stuttgart [2]1953; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes. Tübingen [2]1954, 189–199; Anima (Leib-Sonderheft) 9 (1954), 97–142; H. E. Hengstenberg, Der Leib und die letzten Dinge. Regensburg 1955; V. Poucel, Gegen die Widersacher des Leibes. Freiburg 1955; C. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Düsseldorf 1956; K. Rahner, Geist in Welt. München [2]1957; J. B. Metz, Zur Metaphysik der Leiblichkeit, in: Arzt und Christ 4 (1958), 78–84; C. A. van Peursen, Leib, Seele, Geist. Gütersloh 1959; H. Conrad-Martius, Die Geistseele des Menschen. München 1960; K. Rahner, Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1960, 304–308; J. B. Metz, Leib, in: LThK VI ([2]1961), 902–905; P. Overhage - K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Freiburg 1961, 13–90; B. Lorscheid, Das Leibphänomen. Bonn 1962 (Lit.).

J. B. Metz

K. G. Bockmühl, Leiblichkeit und Gesellschaft. Göttingen 1961; J. Bernhart, Leib und Verleiblichung, in: Gestalten und Gewalten. Würzburg 1962, 201–237; W. Maier, Das Problem der Leiblichkeit bei J.-P. Sartre und M. Merleau-Ponty. Turin 1964; R. M. Zauer, The Problem of Embodiment. Some contributions to a Phenomenology of the Body. Den Haag 1964; M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps. Paris 1965; H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin [2]1965; H. Schmitz, System der Philosophie II: Der Leib, 2 Teile. Bonn 1965f; B. Welte, Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus, in: Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1965, 83–112; F. J. J. Buytendijk, Prolegomena einer anthropologischen Physiologie. Salzburg 1967; F. P. Fiorenza – J. B. Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 584–636 (Lit.); H. Plügge, Der Mensch und sein Leib. Tübingen 1967; K. Rahner – A. Görres, Der Leib und das Heil. Mainz 1967; C. Bruaire, Philosophie du corps. Paris 1968; J. Splett, Leib, Leib-Seele-Verhältnis, in: SM III (1969), 213–219; E. Schweizer, Die Leiblichkeit des Menschen. Leben – Tod – Auferstehung, in: EvTh 27 (1969), 40–56.

Leid

1. *Terminologie*. Das AT ist sehr reich an Bildern für tiefempfundenes Leid, hat aber dafür keinen typischen Terminus, sondern verwendet Umschreibungen (Krankheit, Schlag, Mühsal, Bitterkeit, Bedrängnis u. ä.). Dadurch wird zwar die Schilderung sehr anschaulich, die Unterscheidung zwischen seelischem und leiblichem Leid jedoch sehr er-

schwert. Erst das rabbinische Judentum hat einen spezifischen Begriff für das Leiden: יִסּוּרִים (»Züchtigungen«) in Anlehnung an das im AT gelegentlich verwendete יסר (»züchtigen«).
Auch die Terminologie der Septuaginta ist sehr mannigfaltig. Das Leiden wird hier umschrieben mit »das Böse« (κακόν), »Schlag« (πληγή), »züchtigen« (παιδεύειν) u. a. Den Schmerz bezeichnen ἄλγος, βάσανος, λύπη, πόνος (bzw. entsprechende Verba), die aber keineswegs bestimmten hebräischen Ausdrücken entsprechen. Nur θλῖψις gibt vorwiegend das hebräische צָרָה (»Bedrängnis«) wieder. Auffallend selten werden πάσχειν und πάθος verwendet, ganz fehlt πάθημα.
Das NT dagegen gebraucht für Leid mit Vorliebe πάσχειν – πάθημα und λυπεῖν – λυπεῖσθαι – λύπη, für die Bedrängnisse der Verfolgung und der Endzeit βασανίζειν – βασανισμός und θλῖψις. Selten sind πληγή, ὀδυνᾶσθαι – ὀδύνη und ὠδίν.
2. *Umwelt des AT.* In ägyptischen Quellen erscheint wegen der ausgesprochen optimistischen Lebensauffassung das Leiden kaum als ein dringliches Problem. Auch die bisher bekannten westsemitischen Texte setzen sich mit dem Leidensproblem nicht auseinander. Die Hethiter, Assyrer und Babylonier dagegen schließen aus Krankheit und Unglück auf den Zorn der Götter, den sie durch Gebet und Bekenntnis eigener Sünden oder solcher der nächsten Verwandten, zumeist jedoch in Verbindung mit magischen Riten abzuwenden suchen. Die akkadische Weisheitsliteratur widmet dem Leidensproblem eigene Abhandlungen, verweist aber statt einer Lösung auf den unerforschlichen Willen der Götter oder auf das unabänderliche Schicksal. Allgemein verbreitet ist im Alten Orient der Glaube, daß ein Fluch über einen Frevler und dessen »Haus« bzw. Nachkommen Leid und Untergang bringt.
3. *AT.* Nur selten deutet die Geschichtsschreibung und die erbauliche Erzählungsliteratur Leiden als *Strafe* für persönliche Verfehlungen (Nm 12, 10; 2 Chr 21, 15–19; Dn 4, 16–34; 2 Makk 3, 23–30). Häufiger führt sie Unglück in der Familie auf Vergehen des *pater familias* zurück (Gn 12, 17; 20, 17; 1 Sam 2, 34; 4, 11.17; 1 Kg 14, 1–18). Ebenso werden das Volk (Ex 7–12; 2 Sam 21, 1; 24, 11–17; 2 Chr 21, 14) und die Dynastie (1 Sam 13, 14; 2 Sam 12, 10 ff; 1 Kg 14, 8–11; 16, 2 ff; 21, 19–24) durch einen Frevel des Königs in Mitleidenschaft gezogen. Solches Unglück ist nicht »Kollektivstrafe« an Unschuldigen, sondern angemessene Strafe am Familienhaupt bzw. am König. Innerhalb eines Geschlechtes (1 Sam 2, 30–36; 2 Sam 3, 29 f; 2 Kg 5, 27) oder ganzer Völker und Stämme (Gn 9, 25; 49, 3–7) wirkt sich ein durch den Stammvater schuldhaft heraufbeschworener Fluch verhängnisvoll aus. Die letzte Konsequenz solcher Geschichtsbetrachtung ist die »Urätiologie« allen Menschenleids in Gn 3, 16–19: Alle Mühsale und Leiden sind Folge der Ursünde der Stammeltern, welche die Beziehung zwischen Menschheit und Gott gestört hat. In der Regel allerdings betrachtet die atl. Geschichtsschreibung Kata-

strophen nationalen Ausmaßes als Strafgerichte (→Gericht) über die Untreue des ganzen Volkes gegen den Gottesbund (→Bund; Nm 14, 12.21–35; 17, 10–15; 21, 5 f; Ri 2, 1–4. 11–18; 6, 1–5; 2 Kg 17; 21, 9–15; 2 Chr 36, 13–21 u. a.). Diese Geschichtspragmatik hat ihren Ursprung in dem den Sinaibund sanktionierenden Fluch (Lv 26; Dt 27–30). Die nationalen Katastrophen sollen aber nicht den Untergang, sondern die Umkehr und damit die Rettung Israels einleiten (Lv 26, 40–45; Dt 4, 29 ff; 30, 1–10).

Ähnlich denken die *Propheten*. Das Leid des Volkes ist verursacht durch die Untreue gegen Jahwe (Am 5, 16 f; Is 3, 16–26; 22, 1–14; Mich 1, 8–16; Jr 2, 37; 4, 18; 7, 19; 30, 15; Ez 7, 14–27; 12, 19 f; Joel 1, 14 u. a). Das Strafgericht ist deswegen so verheerend und allgemein, weil Väter und Söhne miteinander solidarisch im Abfall sind (Am 2, 4.7; Os 9, 9–12; Is 1, 4; 57, 3; Jr 2, 2–8.20–32; 7, 25 f; 44, 9–17; Ez 2, 3 ff; 16, 44–52; Mal 2, 10–13 u. a.). Auch nach den Propheten soll das Leiden des Volkes die Umkehr und damit die Rettung bringen (Os 11, 8; 14, 5; Is 30, 19 ff; 51, 22 f; 54, 7; Jr 3, 21 f; Ez 33, 10 f; Mal 3, 6 f u. a.). So sind die Leiden gleichsam die Geburtswehen einer neuen Heilszeit (Is 8, 22 f; 26, 20 f; Mich 4, 10; 5, 2; Jr 30, 6 f; 31, 15 ff). Einst wird Jahwe alles Leid beseitigen (Is 25, 8; 35, 4–10; Jr 31, 33–37). Jeremias (31, 29) und Ezechiel (18, 2) wenden sich gegen das Sprichwort »Die Väter haben saure Trauben gegessen, den Söhnen aber werden die Zähne stumpf«, das die nationalen Katastrophen falsch deutet, und betonen demgegenüber, daß jeder selbst für das Gottesgericht verantwortlich ist (Jr 31, 30; Ez 3, 17–21; 18, 3–29; 33, 1–20). Andererseits stehen dazu in einer gewissen Spannung Unheilsankündigungen und Flüche der gleichen Propheten, in denen sie die allgemeine Auffassung teilen, daß Frevler durch das Unglück, durch die Verarmung oder durch den Untergang ihrer Familien und Nachkommen bestraft werden (Jr 11, 22 f; 18, 21 ff; 22, 30; 36, 30 f; Ez 9, 6 ff; 23, 47; 24, 21; vgl. ferner Is 7, 17; 14, 20 f).

Wir finden aber kein Gebet oder Sündenbekenntnis, in dem ein Unglücklicher etwa sein Leiden mit Sünden seiner Verwandten, der direkten Vorfahren oder Stammväter in Verbindung brächte. Erst gegen Ende der atl. Zeit verweisen Fromme in ihrem persönlichen Leid auf die Sünden der »Väter«, d. h. aber dann der früheren Generationen des Gesamtvolkes (Tob 3, 3; vgl. 2 Makk 7, 18 und Dn 3, 27–39). Mit den »Sünden der Väter« bringt man nationales Unheil seit Josia in Zusammenhang (vgl. 2 Kg 22, 13 und das erwähnte Sprichwort von den sauren Trauben). Wohl unter dem Eindruck der prophetischen Anklage »eurer und eurer Väter Sünden« setzt sich seit den Katastrophen um 586 v. Chr. das Bekenntnis »unserer und unserer Väter Sünden« durch und bleibt seither ein wesentlicher Bestandteil des Gebets um Abwendung nationaler Not (Jr 3, 25; Klgl 5, 7.16; Esr 9, 6 f; Neh 1, 6; 9, 2; Jdt 7, 28; Dn 9, 15–19; Bar 1, 15–19). Hier wird alles Leid des Volkes und seiner Glieder als heilsame Züchtigung in der Hoffnung auf Vergebung angenommen.

Nach der *Weisheitsliteratur* bringt Bosheit dem Toren nur Sorge und Kummer ein (Spr 5,4; 23,29; Prd 7,25f; Sir 31,20). Die den Freunden Jobs zugeschriebene Anschauung, daß jedes Leiden erzieherische Strafe ist (Job 5,6ff.13–21; 8,5ff.12–22; 11,13–20; 22,4; 33,14–30; 34,7.36f), dürfte die Auffassung weitester Kreise wiedergeben. Die Züchtigung durch Leid ist ein Zeichen der Liebe Gottes, der dadurch den Sünder bessern will (Pss 32,3ff; 94,10ff; 119,75f; Spr 20,24–30; Weish 11,9f; 12,2.21).
Ebenso alt wie der Glaube an den Strafcharakter des Leidens ist der *Protest* gegen seine Allgemeingültigkeit. Schon die alten Erzählungstraditionen legen Menschen Vorwürfe gegen Gott in den Mund, worin sie gegen die Einbeziehung Unschuldiger (Gn 18,23ff; 20,4) bzw. des ganzen Volkes in Strafgerichte (Jos 7,7; Sam 24,17) oder gegen offenkundig unverdientes Leid protestieren (Ex 5,22f; Nm 11,11–15) und ungeduldig fragen: »Warum?«, »Wie lange noch?« (Pss 6,4; 10,1.13; 35,17; 88,15; 89,47 u.a.). Das Aufbegehren steigert sich zur Leidenschaft in Psalm 22, bei Jeremias (12,1–4; 15,10–18; 20, 7–10) und bei Job (9; 10; 19,7–12; 30,18–31). Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn unverdienten Leids ist es schon, wenn das AT gerade im bittersten Leid den Menschen zu Gott rufen und ihn damit Gott begegnen läßt; vor diesem Gott kann man das Herz wirklich ausschütten. Uns überrascht der sehr milde (Jr 12,5; 15,19ff; Job 38,2; 40,2.7) oder ganz ausbleibende Tadel (bei Moses), ja sogar das Lob (Job 42,7f) für die nach unserem Empfinden beinahe gotteslästerlichen Schmerzausbrüche Leidender. Aber bei der Bewährung im Leid geht es dem AT nicht um die Alternative: geduldiges Ertragen oder leidenschaftliche Ungeduld gegen Gott, sondern viel mehr um die Alternative: Anerkennung Jahwes als des unumschränkten, unnahbaren, aber allein über die Helfer*macht* verfügenden Herrn oder Zweifel an Jahwes Helfermacht und Abfall zu anderen Göttern, von denen man sich mehr Hilfe verspricht. Insofern hat Job die Prüfung bestanden und der →Satan seine Wette (1,11; 2,5) verloren. So bewähren sich die Beter der Klagepsalmen (Pss 13; 22; 39; Is 38,10–19; Jon 2,3–10 u.a.), Moses, Jeremias und Hiskia (vgl. 2 Kg 18,19–25. 30–35) trotz ihrer leidenschaftlichen Klage, die beinahe Anklage gegen Gott ist. Den Bewährungs- und Prüfungscharakter des Leids hat besonders anschaulich Gn 22 geschildert. Die späten Weisheitslehrer sprechen den gleichen Gedanken aus unter dem Bild von der Läuterung des Edelmetalls im Schmelzofen (Sir 2,4f; Weish 3,5f).
Gleichfalls schon seit den ältesten Überlieferungsschichten stellt das AT das Leiden hervorragender Gottesmänner in den Zusammenhang der Heilspläne Gottes. Josef (Gn 50,20), Moses (Ex 5,22f; 17, 4; Nm 11,11–15), Noemi (Rt 1,20f), Anna (1 Sam 1,15f), Elias (1 Kg 19,10), Amos (7,10–17), Jeremias (1,8.17ff; 12,1–4; 15,10–18; 18, 19–23; 20,7f.14–18) und Baruch (Jr 45,3) müssen Leid, Enttäuschung und Verfolgung tragen, weil Gott sie in seinen Dienst gestellt hat. Der Sinn ihres Leids bleibt ihnen entweder ganz verborgen bzw.

erschließt sich ihnen erst beim Rückblick auf ihr Leben (Gn 50, 20) oder ergibt sich für uns aus dem Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte. Während hier Leid und Schmerz akzidentelle Begleiterscheinungen des Heilshandelns Gottes sind, haben Osee (Os 1–3) und Ezechiel (24, 15–24) den unglücklichen Ausgang ihrer Ehe unmittelbar in den Dienst der Predigt zu stellen. Ihre Erfahrungen sind Sinnbild für das Verhältnis zwischen Jahwe und Volk.

Die Sinndeutung des Leidens erreicht im AT ihren Höhepunkt im Exil mit dem Gedanken vom *stellvertretenden Sühneleiden.* Nach Is 53 hat der »Knecht Jahwes« unsere »Sünden als Schuldopfer« getragen und dadurch die Vielen »gerechtfertigt«. Ähnlich dürfte Zach 12, 10ff zu verstehen sein: Ein geheimnisvoller »Durchbohrter« mußte einen qualvollen Tod erleiden, damit Jahwe angesichts seiner »über das Haus David und die Bewohner Jerusalems den Geist des Mitleids (?) und des Flehens ausgießen« und damit dem Volk die Rettung anbieten konnte. Die Jünglinge im Feuerofen (Dn 3, 39f) und die makkabäischen Martyrer (2 Makk 7, 37f) übernehmen diese Sinndeutung für ihr eigenes Leiden, wenn sie hoffen, dadurch den Zorn Gottes über ihr ganzes Volk zu besänftigen.

In Verbindung mit dem Leiden klingt in Is 53, 10ff, in 2 Makk 7, 11.36 und in Weish 5 auch die Hoffnung auf einen *jenseitigen Lohn* an. Mit dem Gedanken von der stellvertretenden →Sühne (→Stellvertretung) und mit der Jenseitshoffnung sind die wirksamsten Motive für das Durchhalten im Leid gewonnen.

Das AT kennt kein *sinnloses Leid*, es sei denn die Qualen der Verstockten und endgültig Verworfenen (Dn 12, 2; Jdt 16, 17; Weish 5, 5–14; vgl. Is 66, 24). Die Bedrängnisse des Gerichts sind für sie sinnlos wie Geburtswehen, denen keine Niederkunft folgt (Os 13, 13).

Unbekannt ist dem AT ein asketisches Leiden in dem Sinne, daß der Fromme aus eigenem Antrieb heraus Leid sucht oder gar sich selbst zufügt, um seine Frömmigkeit oder die Herrschaft der Seele über den Leib zu erweisen.

4. *Umwelt des NT.* Josephus Flavius und Philo schreiben mit den Stoikern dem Frommen die Kraft zu, dem Leiden als etwas den Freund Gottes innerlich nicht Berührendem gegenüberzustehen. Sonst herrscht im *Judentum* zur Zeit Jesu in der Beurteilung des Leidensproblems die Vergeltungslehre vor: Leid ist Züchtigung, für welche der Fromme Gott dankt, weil er dadurch zur Reue angeleitet wird, während der Gottlose zwar oft unbehelligt bleibt, dann aber um so sicherer dem Verderben anheimfällt. Leid wirkt für den Sünder selbst, aber auch für Israels Sühne (syrApkBar 78, 6; MekEx 20, 23; SifreDt 6, 5; Mischle Rabba 13, 24; bBerak 5a; Exr 35, 4; PsSal 10, 1f; 4 Makk 6, 29; 17, 22). Das Judentum zur Zeit Jesu scheint einen leidenden Messias nicht zu kennen.

5. *NT.* Dem *Vergeltungsgedanken* im Zusammenhang mit dem Leidensproblem steht Jesus reserviert gegenüber (Jo 9, 3; vgl. Lk 16, 19–31), lehnt ihn aber nicht rundweg ab (vgl. Lk 13, 1–5; Jo 5, 14).

Auch die urkirchliche Überlieferung weiß von Strafgerichten an Sündern in Form von schweren körperlichen Leiden (Apg 12, 23; 13, 11 f; vgl. Lk 1, 20). Nach 1 Kor 5, 5 und 1 Tim 1, 20 werden Sünder durch die →Exkommunikation dem Teufel »zum Verderben des Fleisches« übergeben, aber nicht zur ewigen Verdammnis, sondern »damit sie gezüchtigt werden« und sich bekehren.

Jesus ist auch darin ganz Mensch, daß er Schmerz empfindet (Mk 3, 5; Lk 19, 41; Jo 11, 35; 13, 21) und vor dem *eigenen Leiden* zurückschreckt (Mk 14, 34 ff parr.; Jo 12, 27). Auch am Kreuz gibt er seinem Schmerz laut aufschreiend Ausdruck (Mk 15, 34.37 par.; vgl. Hebr 5, 7), denn Jesu Haltung im Leiden ist nicht die des Stoikers oder die des gefühllosen Asketen.

Die Frage nach dem *Sinn des Leidens* kann vom NT her nur in Verbindung mit dem *Leiden Jesu* beantwortet werden. Im Leben Jesu ergibt sich das Leiden nicht nur akzidentell, sondern es gehört wesentlich zu seinem Heilswerk. Jesus sagt voraus, daß er leiden »muß« (δεῖ, Mk 8, 31 par.; vgl. 9, 31 par.; 10, 38 f par.).

Das »Muß« wird noch besonders unterstrichen durch die Leidensprophezeiungen des AT (Mk 9, 12; 14, 21; Lk 18, 31; 24, 26 f. 32). Ob sich Jesus als »Gottesknecht« verstand, ist strittig; das Heilswirken des »Knechtes Jahwes« von Is 53 hat er jedoch nach Lk 22, 37 und Mk 10, 45, besonders aber in dem »für euch« bzw. dem »für viele« der Einsetzungsworte zur Eucharistie (Mk 14, 24 par.) auf sich bezogen. Die urkirchliche Verkündigung versteht darum das Leiden Jesu als das stellvertretende Sühnewerk des Gottesknechts (Apg 8, 30–35) und legt ihm auch den Titel »Dein (= Gottes) Knecht« zu (Apg 3, 13.26; 4, 30).

Wenn Paulus den Glauben der Urkirche, Jesus habe gelitten »für unsere Sünden gemäß der Schrift«, teilt (1 Kor 15, 3) und wenn er in Phil 2, 6–11 von der »Knechtsgestalt« Jesu spricht, dürfte er auch an Is 53 denken. In Röm 5, 12–20 liegen wenigstens Anklänge an die Gottesknecht-Texte aus Isaias vor, und der Hebräerbrief verbindet den Gottesknecht-Gedanken mit dem Gedanken von dem für das Volk sühnenden Hohenpriester und von dem am Versöhnungstag außerhalb des Lagers zu verbrennenden »Sündopfer« (Hebr 7, 27; 9, 11–28; 13, 11 ff; vgl. Lv 16, 27). Klar hat 1 Petr 2, 22–25 das Leiden Jesu im Lichte von Is 53 als stellvertretendes Sühneleiden gedeutet.

Als die Lehre des NT ergibt sich also, daß Jesus zum Heile der Menschen (Apg 3, 13–19; 5, 30 f; 13, 27–39; Röm 4, 25; 8, 32), um sie mit Gott zu versöhnen (2 Kor 5, 19), dem Leid und dem Tod ausgeliefert wurde. Jesus ist gleichsam zur personifizierten »Sühne« (ἱλασμός), zum Sühnemittel (ἱλαστήριον) und zum Lösegeld (λύτρον) für alle Menschenschuld geworden (Mt 20, 28; Mk 10, 45; Röm 3, 25; 1 Jo 2, 2; 4, 10).

Wie zum Leben Jesu, so gehört nach den Worten des Herrn auch zum Leben der *Jünger* das Leiden. Wer Jesus nachfolgen will, muß sein Kreuz tragen (Mt 10, 38 f; Mk 8, 34 ff; Lk 14, 27) und seinen Leidens-

kelch trinken (Mk 10, 38 f); er muß bereit sein zu Schmach, Verfolgung und Tod (Mt 10, 39; Mk 8, 34; 13, 10–13), wird aber gerade dadurch sein Leben retten (Mk 8, 35; Lk 17, 33; Jo 12, 24 f) und ist darum selig zu preisen (Mt 5, 11 f; Lk 6, 22 f). Die Leiden gelten bei Johannes geradezu als ein Merkmal der Auserwählung (15, 18) und sind den Geburtswehen zu vergleichen, die den Mutterfreuden vorausgehen (16, 21 f).

Die Apostelgeschichte zeigt uns, wie die Jünger Jesu ihre Leiden nach der Lehre und dem Vorbild ihres Meisters tragen (7, 54–60; 8, 3 f; 12, 2 ff; 13, 50 ff; 14, 19.22; 16, 16–24 u. a.). Die urchristliche Paränese mahnt zur Geduld im Leiden, das einfach zum Leben der Kirche und ihrer Glieder gehört (1 Petr 4, 12 f). Der Christ kann sich seiner Leiden freuen, da sie eine Gnade sind (Jak 1, 2; 1 Petr 2, 20; 4, 12–16). Allerdings sind nur solche Leiden Gott wohlgefällig, die man nicht durch eigenes Verschulden verursacht hat (1 Petr 2, 20; 3, 17; 4, 15 bis 19).

Von einer *Leidensmystik* kann man im *Corpus Paulinum* sprechen. Wie Jesus ist auch der Jünger zum Leiden bestimmt (1 Kor 4, 9–13; Phil 1, 29; 1 Thess 3, 3 f; 2 Tim 3, 12). Es ist ein Zeichen der besonderen Liebe Gottes (2 Thess 1, 4 ff). Wegen der engen Verbindung mit Christus, welche die Taufe bewirkt, muß der Jünger auch »dem Tode Christi gleichgestaltet werden« (Röm 6, 2 ff; Phil 3, 10). Er leidet um Christi willen (2 Kor 4, 11). Seine Wunden sind die »Wundmale Jesu« (Gal 6, 17); er rühmt sich daher seiner Leiden und freut sich ihrer (Röm 5, 3 ff; 8, 17 f; 2 Kor 4, 17; 7, 4; 8, 2; 12, 10; 2 Tim 2, 11 f). Die diesseitigen Leiden sind nicht zu vergleichen mit der kommenden Herrlichkeit (Röm 8, 17 f). Paulus kennt auch den rabbinischen Gedanken, daß Gott die Frommen züchtigt, um sie vor dem Gericht zu retten (1 Kor 11, 32).

Das Leiden kommt aber nicht nur dem Jünger Christi selbst zugute. Wenn sein Leiden »Christusleiden« ist, dann ist es auch ein *Leiden für andere*. Beim Leiden tragen die Jünger das Todesleiden Jesu sichtbar an ihrem Leibe, damit auch das Leben des Auferstandenen in denen, die sich auf die Predigt hin bekehren, wirke (2 Kor 4, 10 ff), Da er selbst im Leiden von Gott getröstet wurde, kann Paulus auch andere trösten (2 Kor 1, 5 ff). Wie Christus in Schwachheit gelitten hat, nun aber aus Gottes Kraft lebt, so ist auch der Apostel »in ihm« schwach geworden, d. h. er hat an seinen Leiden Anteil erhalten, damit er mit ihm aus der Kraft Gottes lebe »für euch« (2 Kor 13, 4). Der Apostel erträgt alle Mühsale und Beschwernisse seines Amtes »um der Auserwählten willen, damit auch sie das Heil erlangen« (2 Tim 2, 10). So ist sein ganzes Wirken Leiden und Mühsal »für euch« (2 Kor 12, 15; Eph 3, 1.13; Kol 2, 1; 4, 12). Daß aber das Leiden der Jünger auch stellvertretend Sühne wirke, wird im NT nicht deutlich ausgesprochen. Immerhin liegt der seiner Deutung nach recht umstrittene Satz von Kol 1, 24 in dieser Richtung: »Jetzt freue ich mich der Leiden für euch und ergänze, was an den Drangsalen Chri-

sti fehlt, an meinem Fleische für seinen Leib, die Kirche« (vgl. J. Kremer, Was am Leiden Christi noch mangelt. Bonn 1956).
Die *eschatologischen* Texte des NT sprechen von der »Bedrängnis« (θλῖψις), welche die Endzeit charakterisiert (Mt 24, 21.29; Mk 13, 19.24; Apk 7, 14). Die Gläubigen werden dann zwar viel durch die Feinde Gottes zu leiden haben, aber sie werden aus ihren Drangsalen errettet werden und an der Herrlichkeit Gottes teilhaben. Aber gerade die eschatologische Erwartung wird im NT auch zum entscheidenden Motiv für die Überwindung des Leids. Der Christ weiß, daß auch er wie Christus durch Leid und Tod gehen muß, wenn er an der Auferstehungsherrlichkeit Christi Anteil erhalten will (Apg 14, 22; Röm 8, 17; 2 Kor 4, 17; 2 Tim 2, 11 ff; 1 Petr 4, 13; Apk 2, 9 ff; 7, 13–17).
Nach dem NT hat zwar der Jünger Christi die Kraft von Gott erhalten, auch im schlimmsten Leid standzuhalten und die bittersten Verfolgungen zu ertragen, aber nirgends lehrt das NT eine stoische Leidensverachtung oder fordert Erziehung zu Leidensunempfindlichkeit.
Deutlicher als das AT spricht das NT von den Qualen, welche die Verworfenen erwarten. Ihr Leid ist ein Leid ohne Ende und ohne Sinn, ein Leid, das sie weinend und zähneknirschend, zitternd und ohne Aussicht auf Linderung über sich ergehen lassen müssen (Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30.46; Lk 13, 28; 16, 23 f.28; Apk 9, 5; 14, 10 f; 18, 7.10.15; 20, 10).

Systematisch: →Aszese; Mystik; Nachfolge; Stellvertretung; Sühne.

R. Liechtenhan, Die Überwindung des Leidens bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa, in: ZThK 3 (1922), 368–399; E. Balla, Das Problem des Leidens in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion, in: Gunkel-Festschrift. Göttingen 1923, 214–260; N. Peters, Die Leidensfrage im Alten Testament. Münster 1923; A. Junker, Jesus und das Leid. Berlin 1925; L. B. Paton, The Problem of Suffering in the Pre-exilic Prophets, in: JBL 46 (1927), 111–131; J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus. Leipzig 1929; J. Schneider, βάσανος, in: ThW I (1933), 559–561; H. Schlier, θλῖψις, in: ThW III (1938), 139–148; R. Bultmann, λύπη, in: ThW IV (1942), 314–325; H. H. Rowley, Submission in Suffering. Cardiff 1942; J. J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel. Zürich 1946; F. Valente, Il dolore nella Bibbia. Verona 1947; K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Heidelberg 1949; F. Hauck, ὀδύνη, in: ThW V (1954), 118–119; W. Michaelis, πάσχω, παθητός usw., in: ThW V (1954), 903–939; J. Coste, Notion grecque et notion biblique de la souffrance éducatrice, in: RSR 43 (1955), 481–523; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Göttingen 1955; J. A. Sanders, Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and in the Post-biblical Judaism. Rochester 1955; J. Scharbert, Der Schmerz im Alten Testament. Bonn 1955; E. F. Sutcliffe, Providence and Suffering in the Old and New Testament. Edinburgh 1955 (dt.: Der Glaube und das Leiden nach den Zeugnissen des Alten und Neuen Testaments. Freiburg 1958); H. Frey, Zur Sinndeutung des Leidens im Alten Testament, in: Wort und Dienst 6 (1959), 45–61; J. Scharbert – J. Schmid, Leiden, in: BW ([2]1962), 754–765; J. Carmignac, La théologie de la souffrance dans les Hymnes de Qumrân, in: Revue de Qumran 3 (1961/2), 365–386.

J. Scharbert

A. Brunner, Erlösendes Leiden, in: Vom christlichen Leben. Würzburg 1962, 211–222; Der Mensch. Freiheit, Schuld, Schicksal. (Dokumente der Paulusgesellschaft III.) München 1962; A. Schulz, Leidenstheologie und Vorbildethik in den paulinischen Hauptbriefen, in: Neu-

testamentliche Aufsätze (Festschrift J. Schmid). Regensburg 1963, 265–269; L. Boros, Erlöstes Dasein. Mainz 1965; H. Kahlefeld, Die kreatürlichen Leiden, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 586–598; K. Rahner, Bewährung in der Zeit der Krankheit, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 265–272; H. Volk, Von dem Leiden des Christen, in: Gesammelte Schriften II. Mainz 1966, 257–292.

Licht

I. Biblisch II. Theologiegeschichtlich

»Licht« ist kein theologischer Begriff, sondern ein Ursymbol, das in irgendeiner Form wohl nahezu in alle →Religionen hineinragt und dabei den verschiedensten Vorstellungskomplexen Raum gibt. Wie R. Pettazoni nachgewiesen hat, hängt die Lichtidee in der Religionsgeschichte zunächst einmal fast durchgehend mit dem Gedanken der göttlichen Allwissenheit zusammen. Sonne und Mond gelten vielfach als die Augen der Gottheit (→Gott II); das religiöse Grundgefühl des Sich-erkannt-Wissens, der Unverbergbarkeit des eigenen Daseins wird hier offensichtlich durch das Erlebnis des kosmischen Lichtes entfaltet und zur Aussage geführt. Von dieser allgemeinen Lichterfahrung abzuheben ist die kultische Verehrung des himmlischen Lichtes, die sich vor allem auf Sonne und Mond konzentriert, wobei die Sonnenkulte meist ausgesprochen uranischen Charakter tragen im Gegensatz zu der tellurischen Bestimmtheit des Mondes, der in seinem Wechsel von Wachstum und Niedergang dem Menschen zum Spiegel seines eigenen Schicksals wird. Die Mondphasen sind das sich von selber aufdrängende Gleichnis aller Dualismen. Mondreligion ist pathetisch und tröstend in einem, ein Zeichen des schnell zerfallenden, aber auch allzeit neu erwachenden irdischen Lebens (M. Eliade). Schließlich ist als ein eigener Kreis noch die kultische Verwendung des Feuers abzuheben, die wohl erstlich kathartisch-apotropäische Bedeutung hat, jedoch tiefergehend etwa in den Mysterienweihen die Hochzeitsfackel, die Verheißung neuen Aufgangs zu ewigem Leben bedeuten kann, wie denn auch Platon die Abfolge der Generationen einem Fackellauf verglich (Nom. VI, 776b).
Nach dem Gesagten reicht zwar die Lichtsymbolik so gut wie in alle Religionen hinein, aber nur einzelne Religionen sind auch als eigentliche Lichtreligionen zu bezeichnen, jene nämlich, in denen das Licht in einer oder mehreren seiner verschiedenen Gestalten kultische Verehrung empfängt.

I. Biblisch

Die Religion des *AT* kann nach dem Gesagten nicht als Lichtreligion bezeichnet werden, wofür die entschlossene Zurückweisung jeder Gestirnverehrung im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht sympto-

matisch gelten mag, der Sonne und Mond schlicht als Leuchten bezeichnet, welche der Schöpfergott am Himmelsgewölbe angebracht hat (Gn 1, 14–19). Wohl aber kennt das AT eine reiche Lichtsymbolik, die vor allem in der späteren Prophetie, in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur entfaltet wird. Als →Symbol von Gottes Heilshandeln erscheint dabei nur ausnahmsweise das Sonnenlicht, meistens die Morgenstunde (Pss 5, 4; 17, 15; 90, 14; 143, 8; Os 6, 1 ff; Soph 3, 5 u. ö.), die dem Kranken nach der schweren Nacht wieder Hoffnung gibt, die als Zeit der Rechtsprechung zugleich Ausdruck der →Hoffnung auf Jahwes rechtschaffendes Handeln für →Israel ist. So wird aber das Licht des göttlichen Angesichts (Ps 4, 7) zum Ausdruck der helfenden Güte Jahwes überhaupt, und von der Idee des Rechts, das Jahwe seinem Volk oder seinem Frommen schafft, führt ein unmittelbarer Weg zu dem Gedanken des →Heils, das im letzten nicht bloß Recht, sondern Huld und →Gnade ist (z. B. Nm 6, 25; Pss 57, 8 ff; 90, 14; 112, 4). Wenn in abkürzender Sprechweise Jahwe selbst »Licht« genannt wird (Ps 27, 1; 2 Sam 22, 29; Is 60, 19), so ist es von diesem Grundgedanken her zu verstehen: Jahwe ist Licht als der, der dem Menschen das Leben hell macht durch seine helfende Huld.
In *nachexilischer Zeit* wird der Lichtgedanke in doppelter Richtung weiter spezifiziert: Der Wille Gottes, der dem Menschen den rechten Weg weist, indem er ihm zeigt, was recht ist, ist im →Gesetz Gottes ein für allemal an Israel kundgetan; dieses Gesetz – Gottes Wort – ist also das wahre Licht des Menschen, dessen Strahl ihm seine Augen hell macht (Ps 19, 9), Leuchte ist für den Fuß und Licht für den Pfad (Ps 119, 105). Die Verbindung eines Sonnenliedes mit einem Lobpreis auf Gottes Gesetz im Ps 19 – mag sie ursprünglich oder Werk einer späteren Redaktion sein – zeigt dieses Bewußtsein aufs deutlichste an: Israels Licht ist Gottes Wort, das seiner Existenz jene Helligkeit und jenes Leben schafft, welche im äußeren Kosmos das Licht der Sonne bewirkt. In der Verbindung des Gesetzeslichtes mit dem die ganze Welt erleuchtenden Licht der Sonne klingt aber auch ein Gedanke an, der bei Deuteroisaias ausdrücklich formuliert wird, daß nämlich das Licht des Wortes, welches in Israel leuchtet, Wegweisung nicht nur für Israel, sondern für die ganze Völkerwelt ist: »Weisung geht von mir aus, mein Recht als Licht für die Völker« (Is 51, 4 b). Auf diese Weise wird der Knecht Jahwes, der die Sendung Israels in sich zusammenfaßt, das »Licht zur Erleuchtung der Völker« (Is 42, 6; 49, 6). Er ist es dadurch, daß er Jahwes »Recht« zu den Völkern trägt (42, 1.4), das zugleich sein Heil ist (49, 6): Gottes rechtschaffendes Tun erscheint letztlich gerade auch im AT als Gnadentun, das dem Menschen sein Leben hell macht, das als Wegweisung nicht verknechtende Vorschrift, sondern Ermöglichung heiler und erfüllter Existenz bedeutet.
Im *Spätjudentum* wird diese Lichtsymbolik fortgesetzt, erhält jedoch zumal in Qumran einen dualistischen und sektenhaften Einschlag. Der Gedanke zeichnet sich ab, daß die »›Welt‹ überhaupt im Gegen-

satz zum Lichte steht und also dem Reich der Finsternis angehört« (F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, 99); es kommt hinzu, daß »Söhne des Lichtes« und »Söhne der Finsternis« in Qumran ungefähr gleichbedeutend erscheint mit Gliedern und Nichtmitgliedern der Gemeinschaft (ebd. 97). Daneben kennt das Spätjudentum auch die Bezeichnung großer Lehrer als Licht der Welt (ThW IV, 24).

Die *neutestamentliche Lichtsymbolik* findet ihren Höhepunkt in den johanneischen Schriften, in denen Gott selbst als Licht bezeichnet wird, in dem keine Finsternis ist. Bedeutsamer noch als diese Stelle in 1 Jo 1, 5 ist der Prolog des Evangeliums, der zugleich schon die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Lichtreligion der →Gnosis anklingen läßt und ihr die grundsätzliche Richtung für die Folgezeit gewiesen hat. Atl. Spekulation über das Wort Gottes, das des Menschen Licht ist, wird hier überboten und überhöht durch die Aussage, daß »der Logos«, das ewige Wort, das Gott selber ist, das Leben und als Leben Licht des Menschen sei. Wenn hinzugefügt wird, daß dieses Licht-Wort in Jesus Fleisch geworden ist, so ist damit in Gegenstellung zur Zerreißung von →Schöpfung und Heil durch die Gnostiker eine tiefgehende Einheit der beiden Ordnungen ausgesagt. Die →Welt ist aus dem Wort geschaffen (→Schöpfung) und das Heilswort, das in →Jesus Christus auf den Menschen zukommt, ist kein anderes als jenes, aus dem die Welt wurde. Das Leben, das in der Schöpfung gegeben wurde, ist Licht, d. h. nur jenes Leben ist überhaupt →»Leben«, das in der Helligkeit steht, das nicht auf sich selbst zurücksieht, sondern in der wahren Wirklichkeit, d. h. in der Unterstellung unter Gott und im →Gehorsam gegen sein →Wort lebt. Und umgekehrt: Die Welt ist nicht in dem Sinn Finsternis, als wäre die Finsternis (und so die »Welt«) eine aus sich heraus vorbestehende gegengöttliche Macht, sondern sie wird zur Finsternis dadurch, daß sie sich in sich selbst verschließt, sich der Erhellung durch Gottes Wort und so dem wahren Leben verweigert. Wenn Leben erst dadurch Leben wird, daß es sich selber in seinem Angerufensein von Gott versteht, also erst als verstandenes – als »Licht« – Leben ist, so ist ihm notwendig die Möglichkeit eigen, sich diesem Verständnis zu verweigern und so »Finsternis« zu werden. Die Finsternis ist bei Johannes nicht wie in der Gnosis eine ewige, gegengöttliche Substanz, sondern ein geschichtlicher Akt, nämlich der die ganze Geschichte des Menschen durchziehende Aufstand gegen den Anruf des göttlichen Wortes und die Verschließung dieses Menschen in sich selber. Deshalb kennzeichnet Johannes die Verfassung des auf sich selbst gestellten und sich auf sich selber stellenden Menschen als Töten der →Wahrheit und als Lüge (8, 30–47), als Suchen nach der Herrlichkeit (d. h. nach dem Schein-Licht) des Menschen statt nach der →Herrlichkeit (d. h. dem wahren Licht) Gottes (5, 44; 7, 18; 12, 43). Deshalb gibt es im Grunde bei Johannes auch nicht einen doppelten Begriff von Welt, sondern die eine und gleiche Welt ist Stätte der →Liebe Gottes und der Selbstverweigerung

gegen Gottes Anruf: Der johanneische Dualismus ist nicht ontologisch, sondern geschichtlich zu verstehen (R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Göttingen [15]1957, 34). Man darf also wohl sagen, daß Johannes polemisch an die Lichtterminologie der Gnosis anknüpft, sie aber in Richtung der atl. Lichtsymbolik – Licht ist Gottes Wort – umdeutet und ihr in dem geschichtlichen Menschen Jesus eine neue Mitte gibt. Er ist das wahre Licht (Jo 1, 8), d. h. in ihm allein ist die wahre Erhellung des menschlichen Lebens gegeben; nur wer sich aus ihm und auf ihn hin versteht, versteht sich recht, »lebt« in Wahrheit. Die johanneische Lichtsymbolik ist in Einheit zu sehen mit der im vierten Evangelium vollzogenen Ausdeutung der großen Ursymbole der Menschheit – Brot, Wasser, Leben, Licht – auf Jesus von Nazareth; ihr zentrales Gleichnis ist die Heilung des Blindgeborenen, in die das ganze Drama der menschlichen Geschichte eingeblendet ist (→Heilsgeschichte), das im Prolog nur in wenigen kurzen Worten aufklingt (1, 9). Das Licht ist bei Johannes die Wahrheit, die in Jesus neu zur Möglichkeit des Menschen geworden ist; die Finsternis ist die Unwahrheit, welche die Tatsächlichkeit des Menschen vor Jesus ist, der immer in irgendeiner Form gegen die Wahrheit lebt. Das Lichtgleichnis ist damit radikal entnaturalisiert und gleichzeitig zu höchster Bedeutung gebracht.

II. Theologiegeschichtlich

Die Auseinandersetzung mit den orientalischen Lichtreligionen und vor allem mit der *Gnosis* bestimmt auch in den folgenden Jahrhunderten das Schicksal des Lichtgedankens im Christentum. Licht erscheint in der Gnosis als eine kosmische Kraft. Im Gegensatz sowohl zur altgriechischen wie zur biblischen Religion kommt es hier nicht darauf an, »daß ich im Licht *bin*, sondern darauf, daß ich das Licht, d. h. die Kraft der Unsterblichkeit in mir *habe*« (R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, in: Philologus 97 [1948], 25). Dem Licht als Kraftsubstanz entspricht dann die Finsternis ebenfalls als eine kosmische, ontisch zu verstehende Gegenmacht. »Erleuchten« heißt nun nicht mehr ins Helle stellen, sondern mit Licht(-substanz) anfüllen, wie es in der Mysterienweihe, dem φωτισμός, geschieht, in der die Substanz der →Unsterblichkeit eingegossen wird. In solchem Dualismus erscheint dann der Kosmos als die Fülle des Schlechten (πλήρωμα τῆς κακίας), Erlösung gewinnt radikal antikosmische Bedeutung.
Die christliche Antwort mußte auf zwei Gebieten vor allem gesucht werden; im Bereich des *Kultes* und im Bereich der *Lehre*. Was den →Kult anlangt, so stand hier weniger die dualistische Versuchung der Gnosis vor Augen als die Verlockung, die von den reichen und glanzvollen Lichtkulten der Spätantike ausging. Von ihnen hat das Christentum positiv verwandelnd eine Fülle von Motiven übernommen, die den Lichtmythos (→Mythos) entmythologisierend in eine auf den

geschichtlichen Christus bezogene kosmische Symbolsprache umsetzten. Da wäre zunächst zu verweisen auf den christlichen Sonntag, der in der heidnischen Planetenwoche als Tag des Helios galt und nun den Auferstandenen, dessen Sieg an diesem Tag begangen wurde, als das aufgehende Licht verstehen lehrte, was sich wiederum zusammenfügte mit dem biblischen Wort vom »Aufgang aus der Höhe« (Lk 1, 78) und mit der Erschaffung des Lichtes am ersten Tag (Gn 1, 3). Von solchen Motiven her hat Rom gegen die kleinasiatische Praxis auch die Osterfeier am Sonntag durchgesetzt. Wie die Planetenwoche, so sollte auch der Umschwung des Sonnenjahres Christus, der wahren Sonne, dienstbar werden (H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Darmstadt 1957, 194). Schön hat Origenes das Selbstgefühl der frühen Christenheit ausgedrückt, das dieser Einfügung der kosmischen Symbolik in den Christusglauben zugrunde liegt, indem er sagt, Helios und Selene seien nur erschaffen, um den Reigentanz aufzuführen für das Heil des Weltalls (De Orat. 7. GCS II, 316, 10 f; H. Rahner, 151). Aus der Verbindung des Auferstehungssieges Christi mit der Idee des aufgehenden Lichtes ergab sich ein weiterer Schritt ganz von selbst: War schon bisher der tägliche Untergang der Sonne als Symbol des →Todes, die Nachtfahrt des Helios als ein Bild für die jenseitige Existenz der Seelen erschienen, so erblickt man nun im nächtlichen Weg der Sonne ein Bild der Hadesfahrt Christi: »Wie nämlich die Sonne vom Westen zum Osten zurückkehrt, so ist auch der Herr von den Tiefen des Hades zum Himmel der Himmel aufgestiegen« (Athanasius, In Ps. 67, 34. PG 27, 303 D; H. Rahner, 155). Das Paschafest wird demgemäß in der →Liturgie als Mysterium des sterbenden und auferstehenden Lichtes dargestellt, gipfelnd im Taufvollzug (→Taufe), in dem aus den Wassern des Todes der Christ geboren wird durch die Kraft des Lichtes, das die Nacht überwindet.

Ähnliche Motive lassen sich auch für Epiphanie und Weihnachten nachweisen (→Kirchenjahr), die ja ursprünglich sinngemäß gleichbedeutende Feste waren. (Das Doppeldatum erklärt sich wohl aus der Verschiebung des altägyptischen Datums der Wintersonnenwende vom 6. Januar auf den richtigen Ansatz der julianischen Reform, den 25. Dezember: H. Rahner [184] im Anschluß an E. Norden.) Epiphanie wurde einem Fest des Aion – damals oft mit Helios gleichgesetzt – gegenübergestellt, dessen nächtliche Feier in den Worten gipfelte: Die Jungfrau hat geboren, es wächst das Licht (ThW IV, 20, 31; H. Rahner, 182). Desgleichen verdrängt Weihnachten die Verehrung des *Sol invictus*; beide Feste wollen Christus als das wahre Licht erweisen, in dessen Dienst die kosmischen Leuchten stehen.

Galt die Sonne als Bild Christ, so sah man in der weiblichen Selene die Mutter →Kirche dargestellt: Die Ursymbolik des Mondes wird auf neue Weise wirksam. Unter den vielfältigen Bildern, die aus diesem Grundgedanken entfaltet wurden, ist das bedeutsamste und christlich reinste wohl dasjenige der *Luna patiens*. Origenes hat das

Bild des Neumonds auf die Kirche übertragen, die in dieser Erdenzeit immerfort absterbende Kirche ist, aber gerade so ihrem Helios, dem gekreuzigten Herrn, nahe kommt und gerade in der Verfinsterung der Passion zu ihrer wahren Fruchtbarkeit wächst: »Neu nennen wir Selene, wenn sie dem Helios ganz nahe steht und so mit ihm vereinigt ist, daß sie gleichsam unter seinem Glanz verschwindet. Die Sonne der Gerechtigkeit aber ist Christus, und wenn die wahre Selene, die Kirche, sich so mit ihm vereinigt hat, daß sie sagen kann: ›Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir‹, dann feiert sie Neumond« (In Nm. 23, 5. GCS VII, 217f; H. Rahner, 218). Kraftvoll hat denselben Gedanken Ambrosius ausgedrückt: *Exinanivit eam ut repleat, qui etiam se exinanivit ut omnes repleret. Ergo annuntiavit Luna mysterium Christi* (Hexaëm. IV, 8, 32. CSEL 32, 1, 137; H. Rahner, 219). In dieser theologischen Auslegung des Neumondes schlägt das Lichtsymbol in sein Gegenteil um: In der äußersten irdischen Verfinsterung, in der fortgesetzten →Teilhabe am Todesschicksal Jesu Christi, taucht die Kirche ein in die verborgene Fülle des Auferstehungslebens und wird eben so, als die irdisch verfinsterte, teilhaft des wahren Lichts. Aus der paulinischen *theologia crucis* ist hier der Lichtsymbolik ein neuer Gedanke zugewachsen, der ihr erst ihren vollen christlichen Tiefgang sichert. In einer Welt, die vom Schein der Selbstherrlichkeit geblendet ist, kann das wirkliche Licht des Gehorsams, der Selbsthingabe, der Liebe nur als Dunkel erscheinen, da es ja in der Tat die Verdunklung des Selbst in der Freigabe für die Herrlichkeit Gottes ist. So nimmt der Christ in dieser Welt die Verdunklung des Eigenen in Kauf und erkennt die Nächtigkeiten dieser Welt als den Quellpunkt des je größeren Lichtes, als jenes Sich-Verlieren, ohne das niemand sich wahrhaft gewinnen kann (Mk 8, 35). Ein ganz ähnlicher Umschlag der Lichtsymbolik, wie er sich aus dem Kultischen aufweisen ließ, wird sich auf der Linie des Lehrmäßigen noch einmal zeigen lassen.

Im Gebiet der *Lehre* wurde die Lichtidee vor allem auf zwei Gebieten bedeutsam; in der Lehre von →Offenbarung und →Glauben sowie – damit eng zusammenhängend – in der Auslegung der Gnade. Im ersten Fall, d. h. in der sog. Illuminationslehre, scheint vor allem die Erkenntnismetaphysik Plotins anregend gewirkt zu haben (→Platonismus und Neuplatonismus). Für Plotin gibt es grundsätzlich nur drei Hypostasen: ἕν – νοῦς – ψυχή; die Seele ist also in den vielen Menschen nur eine einzige. Der →Mensch erkennt jeweils in dem Maß, in dem er Seele bzw. νοῦς ist und rückkehrt in die Einheit der geistigen Wirklichkeit: Erkennen und →Sein decken sich, die Lichtung des Seins fällt mit dem Aufstieg des Erkennens zusammen. Den Anschein der Individualität versucht Plotin vor allem mit dem Gleichnis zu lösen, daß die eine Seele sich in vielen Spiegeln beschaue, daß also die vielen Seelen bloße Spiegelungen der einen ψυχή seien (Enn. I, 8, 1). An diesen Gedanken hat offenbar *Augustinus* angeknüpft, der für die westliche Theologie die Erleuchtungslehre in einer auf Jahr-

hunderte hinaus gültigen Weise formuliert hat. Für ihn stand vom christlichen Personalismus her (→Person; →Freiheit) die Eigenständigkeit und individuelle Geistigkeit jedes einzelnen Menschen fraglos fest. Insofern entsteht jetzt erst Erleuchtungslehre im engeren Sinn: Der Mensch erkennt, nicht indem er einfach Licht wird, sondern indem er (der freilich auch Licht ist) das höhere Licht sieht, das er nicht selber ist, sondern das ihm leuchtet, sich ihm zeigt. Dennoch bleibt die Verbindung von Erkennen und Sein denkbar innig. An die Stelle der plotinischen Idee von der Einzelseele als einer Spiegelung der Allseele setzt Augustinus den christlichen Gedanken der Gottebenbildlichkeit (→Bild) der Seele, die nach ihm nicht einfach in einer ternarischen Struktur, ebensowenig bloß in der Geistnatur (→Natur) als solcher besteht, sondern darin, daß die Seele *memoria Dei, verbum Dei, dilectio Dei* ist: eine Teilhabe und Vergegenwärtigung von Gottes eigener Wirklichkeit. Der Mensch ist Erkenntnisspiegel nur, weil er Seinsspiegel ist; er kann das göttliche Licht nur schauen, weil er selbst lichthaft geschaffen ist. Der Sachverhalt läßt sich aber auch von der anderen Seite her aussagen: Das menschliche Sein kann nur deshalb Erkenntnis realisieren, weil es gelichtetes, schauendes Sein ist. Indem der Mensch als Bild Gottes ausgelegt und dieses zentral als *memoria* bzw. *notitia Dei* gedeutet wird, erscheint das menschliche Sein in seiner Ganzheit als erkennendes (und liebendes) Sein, im Erkennen vollzieht es sich selbst; die Erleuchtung ist daher nicht etwas, was über oder bloß an ihm geschieht, sondern ist die Bewegung seiner →Existenz selbst. Auch hier bleibt freilich bestehen, daß der Mensch sich selber verfehlen und in der *aversio a Deo* zur Finsternis werden kann (→Sünde); aber ebenso ist deutlich, daß sein wahres »Leben« mit »Licht« identisch ist, daß er nur wirklich »lebt«, wenn er »Licht« ist, d. h. in der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes und so im rechten Verständnis seiner selbst steht. Hinzuzufügen ist, daß bei Augustinus dem Begriffsfeld Licht–Erleuchtung ein ungefähr gleich erstreckter Begriffsraum Wort–Einsprechung zugeordnet erscheint; Wortsymbolik und Lichtsymbolik sind vertauschbar, der vom Biblischen vorgegebene Wortcharakter des Lichtes bleibt unzweideutig bestehen.

Wenn Licht und Sein untrennbar verbunden sind, die Bewegung des menschlichen Seins selbst Erleuchtungs-(oder Verfinsterungs-)bewegung ist, dann ist damit auch der enge Zusammenhang von Erleuchtung und →Gnade klar. Ihn hat vor allem die franziskanische Theologie des Hochmittelalters näher zu erhellen versucht (→Franziskanertheologie) auf der Basis einer Lichtmetaphysik, die das Seinsproblem selbst vom Begriff des Lichtes und den darin enthaltenen Kategorien her zu lösen versuchte. Bonaventura unterscheidet z. B. in diesem Zusammenhang drei Grundformen des Seins je nach dem verschiedenen Beziehungsverhältnis von Werden und Sein. Für die Substanzen und die ihnen wesenseigenen Akzidentien gilt danach, daß in ihnen *esse* und *factum esse* identisch ist, während *esse* und *fieri* auseinanderfallen: Wenn sie werden, »sind« sie noch nicht, was sie eigentlich sind;

»sind« sie aber einmal, dann ist der Prozeß des Werdens abgeschlossen, sie stehen fest. Bei den Bewegungsvorgängen ist das Verhältnis umgekehrt: Ihr *esse* ist ein *fieri*, kein *factum esse*. Sie sind reines Werden ohne eigenes Sein. Neben diesen beiden auch der thomistischen Metaphysik (→Thomismus) bekannten Formen des Wirklichen kennt Bonaventura noch eine dritte Gruppe, bei der *fieri*, *esse* und *factum esse* in eins zusammenfallen. Das bedeutet, daß hier ein wahres Werde-Sein vorliegt, dessen Sein nie ruhender Bestand, sondern immerfort lebendig-quellendes Werden ist, dem aber dennoch die Unzulänglichkeit, Haltlosigkeit und Haltbedürftigkeit der bloßen »Bewegung« abgeht, das vielmehr dennoch gerade als Werden *ist* und als Werden in sich selber steht. Dieses (dem →Aristotelismus unbekannte) Werde-Sein ist nach Bonaventura das Sein des Lichtes, das in jener höchsten *actualitas* existiert, für die immerwährendes Sein und immerwährendes Geborenwerden dasselbe sind (In Sent. I, d. 9, a. 1, q. 4c). Von dieser Lichtmetaphysik her erklärt Bonaventura das ewige Sein und Geborenwerden des göttlichen Logos, aber auch die Seinsbestimmtheit der göttlichen Gnade, die nicht als eine ruhende *qualitas* der Seele, sondern als die stets lebendige Einstrahlung des göttlichen Lichtes in den Menschen gefaßt wird (In Sent. II, d. 26, a. 1, q. 6c). Die bereits von Augustinus ausgesprochene These, daß Licht auch, ja gerade im geistigen Bereich, in einem durchaus wirklichen und nicht bloß bildhaften Sinn vorliege (De Gen. IV, 28, 45. PL 34, 315), erhält hier ganz konkrete Bedeutung. Die übergreifende Gemeinsamkeit, die sinnliches und geistiges Licht verbindet, ist die Seinsweise des Werdeseins, von der aus beide in den Oberbegriff *influentiae* einbezogen werden (In Sent. I, d. 9, a. 1, q. 4c), was nach dem Gesamtbefund der Texte ebensogut als »Einflüsse« wie auch »Ausflüsse« (oder Ausstrahlungen) übersetzt werden kann. Auf diese Weise entsteht von der Lichtidee her nicht nur eine dynamische Konzeption der christlichen Existenz, die im Werdesein der Gnade selbst nur als werdende und wachsende seiend ist, die im Lichte der Gnade an der Lichtnatur des Logos und so an seiner totalen Relativität auf den Vater hin (→Gott IV) teilnimmt; darüber hinaus erwächst ein dynamisches Seinsverständnis überhaupt, da ja im Licht das Grundgeheimnis des Wirklichen selber erfaßt wird, weil alles Sein lichthaft vorgestellt wird. Der Einbruch des Aristotelismus bedeutete das Ende der Lichtmetaphysik und aller aus ihr abgeleiteten Spekulationen; die Erleuchtungslehre wird durch die Erkenntnis der Eigentätigkeit des menschlichen Geistes im *intellectus agens* abgelöst.

Neben Augustinus hat vor allem Pseudo-Dionysius der Theologie (des Westens und des Ostens) den Lichtgedanken eingeprägt. Aber während Augustinus mehr das spekulativ-theoretische Denken befruchtete, wurden die Werke des Pseudo-Dionysius zum »Handbuch der Lichtsymbolik« (J. Koch), welches in dem mystischen Strom von Scotus Eriugena über Eckhart bis Nikolaus von Kues wie auch in der Lichterfahrung der ostkirchlichen →Mystik (→Ostkirche) weiter-

wirkte. Der entscheidende Beitrag des Pseudo-Dionysius zur Lichtidee dürfte jedoch in dem Umschlagen der Symbolik liegen, das sich bei ihm aus seinem Neuverständnis der Ekstase ergibt. Während bei Platon, Plotin und den Gnostikern, aber auch bei Origenes und seinen Schülern die Ekstase kein wirkliches Heraustreten des Subjektes aus sich selber bedeutet, sondern der νοῦς immer er selbst bleibt, seine Vergöttlichung also einfach in der vollendeten Selbstfindung und in der Lösung vom Nichtgeistigen besteht, lehrt Dionysius ein wirkliches Heraustreten aus dem Eigenraum des Menschlichen, ein Überschreiten und Hinter-sich-Lassen auch des νοῦς: »Die Ekstase nach Dionys ist ein wahrer Bruch im Herzen des geistlichen und geistigen Organismus« (RAC III, 1114). Demgemäß wird aber die höchste Erkenntnis Gottes erst jenseits des νοῦς im intellektuellen Dunkel, in der mystischen Wolke des Nichtwissens (PG 3, 1001 A) erreicht, in einem Erkennen, das ein Erleiden ist und das nicht ohne die Liebe stattfinden kann. Damit ergibt sich eine doppelte Bedeutung des Symbols der Finsternis, die einerseits den Seelenzustand des Mystikers beschreibt, der sich selbst und seine geistigen Kräfte hinter sich gelassen und überschritten hat auf dem Weg zur jenseitigen Wirklichkeit Gottes, die andererseits eine »Art von Widerstand« besagt, »den die Essenz des göttlichen Wesens einem völligen Eindringen der menschlichen Intuition entgegensetzt« (RAC III, 1118). Es ergibt sich eine Art Hypersymbolik im bewußtseinsjenseitigen Raum der ekstatischen Berührung Gottes, in dem zunächst jede Symbolik in höchster Vergeistigung verneint scheint, der indessen gerade in seiner höchsten Höhe jenseits der Begriffe wieder auf den symbolischen Weg zurückverweist. »Das führt uns zu der Feststellung, daß die beiden äußersten Stadien der Bemühung um Vergöttlichung, das der Symbole und das der Ekstase, in Beziehung zueinander stehen. Das dürfte uns wohl verpflichten, von einem gleichzeitigen und streng solidarischen Zusammenspiel der verschiedenen Theologien zu sprechen...« (RAC III, 1119).

Es muß als höchst bedeutsam angesehen werden, daß sich hier, auf der äußersten Höhe mystischer Theologie, derselbe Umschlag im Lichtsymbol ergibt, wie er im kultischen Symbolismus bei dem Bild des Mondes festgestellt werden konnte. In beiden Fällen hat offenbar die Wucht der christlichen Wirklichkeiten die vorhandenen Schemata erfaßt und zu Aussagen umgeprägt, in denen die Neuheit der christlichen Erfahrung zur Erscheinung kommt. Mit seinem Bild von der göttlichen Finsternis, die über der Erfahrung des Lichtes liegt, hat Pseudo-Dionysius den Weg zu einer eigentlich christlichen Mystik gewiesen, die ihr Höchstes nicht in der Leistung der Verinnerlichung erblickt, sondern in einer Erfahrung, die ein Erleiden des göttlichen Dunkels ist, das den Menschen ergreift, ihn über sich selbst hinausreißt und von ihm nicht nur seinen Verstand, sondern mehr noch seine Liebe fordert.

Diese Höhenlage der Mystik des Pseudo-Dionysius ist offenbar weder

in der Mystik des lateinischen Mittelalters noch in der von den Hesychasten ausgearbeiteten Mystik des Taborlichtes wieder erreicht worden. Erst Johannes vom Kreuz stellt (im Anschluß an Pseudo-Dionysius, aber wohl auch unter islamischem Einfluß) von neuem das Bild der »dunklen Nacht« in das Zentrum seiner Mystik und sieht in ihr nicht nur die Vorläufigkeit der Passion ausgedrückt, sondern »eine höchste, reife und vollendete Form des Nichtwissens, der Selbstübergabe, der πίστις« (H. U. von Balthasar, Sponsa Verbi, 78), die höher steht als die Helligkeit der Erleuchtungen und näher an das Eigentliche Gottes rührt. In der Spannung zwischen dem johanneischen Wort von Gott, der Licht ohne alle Finsternis ist (1 Jo 1, 5), und dem Bild der göttlichen Wolke wird der Reichtum nicht nur der christlichen Lichtsymbolik, sondern auch der christlichen Gotteserfahrung sichtbar. Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um zu zeigen, wie sich die gegebenen Gedanken in der christlichen Kunst, vor allem in der Lichtsymbolik des gottesdienstlichen Raumes auswirken, welche das gedankliche Material auf den konkreten Ort des kultischen Geschehens anzuwenden versucht und so indirekt diese Symbolik auch jenen vermittelt, die weitab vom Gedankengut der Theologie und der Mystik leben.

C. BAEUMKER, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster 1908; F. J. DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Münster 1918; F. J. DÖLGER, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Münster 1925; H.-CH. PUECH, La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys, in: Etudes Carmélitaines 23/2 (1938), 33–53; A. OEPKE, λάμπω, in: ThW IV (1942), 17–28; R. BULTMANN, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, in: Philologus 97 (1948), 1–36; F. CUMONT, Lux perpetua. Paris 1949; S. AALEN, Die Begriffe »Licht« und »Finsternis« im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus. Oslo 1951; M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954 (Lit.); H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I. Göttingen [2]1954; R. ROQUES, L'univers dionysien. Paris 1954; R. ROQUES, Dionysius Areopagita, in: RAC III (1955), 1075–1121; F. NÖTSCHER, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte. Bonn 1956, 92–148; R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes. Göttingen [15]1957, 19–34; H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Darmstadt [2]1957, 125–224; S. AALEN, Licht, in: RGG IV ([3]1960), 357–359; J. HEMPEL, Die Lichtsymbolik im Alten Testament, in: StudGen 13 (1960), 352–368; J. KOCH, Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters, in: StudGen 13 (1960), 653–670; R. PETTAZZONI, Der allwissende Gott. Frankfurt 1960; J. RATZINGER, Licht und Erleuchten, in: StudGen 13 (1960), 368–378.

J. RATZINGER

A. CLOSS – L. OEING-HANHOFF – R. SCHNACKENBURG – E. PAX – L. SCHMIDT, Licht, in: LThK 6 ([2]1961), 1022–1027.

LIEBE

I. Biblisch II. Begriffs- und motivgeschichtlich III. Systematisch

Daß die Liebe ein Grundthema der Theologie ist, wird kaum jemand bestreiten. Hingegen bestehen in bezug auf ihre Deutung und Wertung die verschiedensten Ansichten, oft auch die gröbsten Mißver-

ständnisse. Daher wird es angebracht, wenn nicht notwendig sein, einen orientierenden Überblick über die hier gemeinten Phänomene vorauszuschicken.
Sehen wir von der in der theologischen Perspektive nicht so bedeutsamen Liebe zu sachlichen Werten, etwa zur Wahrheit, Heimat oder Kunst ab, so können wir folgende Hauptformen unterscheiden: 1. die *geschlechtliche Liebe* oder den *Sexus*, der zwar nicht mit dem Geschlechtstrieb identisch, aber von ihm getragen und bestimmt ist; 2. die *seelische (psychische) Liebe* oder den *Eros*, der ein vom Gefühl abhängiges Begehren eines konkreten Gutes (= verwirklichter oder zu verwirklichender Wert) darstellt (Wertliebe als *amor concupiscentiae*), was auch von der Freundschaft (φιλία oder *amor benevolentiae*) insofern gilt, als sie das die »Sympathie« erweckende Gut voraussetzt; 3. die »reine« oder im eigentlichen Sinne *personale Liebe*, die sich unmittelbar auf das »Du« des Partners bezieht und in der Bibel meist als *Agape* gekennzeichnet wird.

I. Biblisch

In der Bibel wird weder vom Sexus noch vom Eros thematisch gehandelt. Indessen sind sie keineswegs ausgeschlossen oder auch nur übersehen. Im Gegenteil, die gesunde, in der rechten Ordnung (→Ehe) vollzogene →Geschlechtlichkeit wird als Gabe des Schöpfers durchaus anerkannt, wie auch die echte Freundschaft als ein hohes Gut gepriesen wird (David und Jonathan; vgl. 2 Sam 1,26). Auch das NT ist keineswegs geschlechts- oder ehefeindlich, wenngleich die →Jungfräulichkeit als ein ausgezeichneter Weg betrachtet wird (Mt 19, 11 f; 1 Kor 7,38–40); vielmehr ereignet sich gerade in der Ehe das »große Mysterium«, das urbildlich in der bräutlichen Gemeinschaft zwischen Christus und der ἐκκλησία begründet ist (Eph 5,32), so daß sie selbst einen sakralen Charakter erhält. Allerdings wird die natürliche Liebe nicht so sehr in ihrem Eigenwert oder gar in ihrer Erdgebundenheit bejaht, sondern von Gott und seinem Walten in der Geschichte, also von der Agape her, durch die sie erlöst und erneuert, geläutert und »erfüllt« wird.
Dies wird durch den auffallenden Sprachgebrauch in der griechischen Bibel eindeutig bestätigt. Die sonst gebräuchlichen Wörter ἔρως und ἐρᾶν kommen hier nur je zweimal vor, während das hebräische אָהֵב bzw. אַהֲבָה, was Liebe im weitesten Sinne bedeutet, fast durchgängig mit ἀγαπᾶν bzw. ἀγάπησις und mit dem vorher kaum gebrauchten Substantiv ἀγάπη wiedergegeben wird, was nicht ohne theologische Relevanz sein dürfte. Die Agape ist eben als »ganz andere« Liebe das Grundmotiv der gesamten biblischen Verkündigung von der Genesis bis zur Apokalypse. Gegenüber älteren Ansichten, denen zufolge das AT nur eine Religion der Furcht und des Abstandes von Gott gekannt haben soll, hat sich bei tieferem Eindringen in den theologischen Gehalt der biblischen Bücher klar herausgestellt, daß sie alle

direkt oder indirekt Gottes Liebe zu den Menschen eindringlich bezeugen, im AT vor allem als den noch verborgenen Hintergrund des Weltgeschehens und als große→Verheißung, im NT aber als offenbare Erfüllung im fleischgewordenen und alles neuschaffenden göttlichen Wort selbst.

1. Gewiß tritt im *atl. Schrifttum* das Moment der weltüberlegenen Größe (גְּדוּלָּה) und geschichtsbestimmenden →Macht (חַיִל) Jahwes, die sich in seiner unnahbaren →Heiligkeit und überwältigenden →Herrlichkeit (כָּבוֹד) wie in seiner unbeirrbaren →Gerechtigkeit (צְדָקָה) äußern, stark hervor; dementsprechend ist die Haltung des Menschen ihm gegenüber durch unterwürfige Ehrfurcht und Anbetung gekennzeichnet. Jedoch ist auch der atl. Fromme überzeugt, daß die unendliche Größe Gottes zugleich das Maß seiner Liebe und Barmherzigkeit ist: »Wie groß er ist, so barmherzig ist er auch« (Sir 2, 18; vgl. Dt 10, 17 f; Pss 86, 5; 145, 4–9). Überhaupt spielt die Liebe vornehmlich in der Gestalt der Güte (חֶסֶד) in der atl. Offenbarung eine entscheidende Rolle, insofern die→Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen, Gottes Walten im Geschick der Patriarchen, die Auserwählung und Führung des Volkes Israel, seines »erstgeborenen Sohnes« (Ex 4, 22), als Erweise seiner »Güte und Treue« (חֶסֶד וֶאֱמֶת; vgl. Gn 24, 27) und selbst seine Strafgerichte als Auswirkungen seiner erziehenden Vaterliebe aufgefaßt wurden (Ex 34, 6 f; Dt 8, 5; Hab 3, 2). Namentlich sind die verschiedenen Bundesschlüsse vom →Bund mit Noe bis zu dem mit David und Salomon, nicht zuletzt der so gesetzhaft erscheinende Sinaibund nur aus der fürsorgenden und nachsichtigen Liebe Gottes zu verstehen (Ex 19, 4–6; Dt 4, 31; 7, 8).

Der Bundescharakter der israelitischen Religion bestimmt auch das Verhältnis des Menschen zu Gott als *Partnerschaft*, freilich auf dem Grund göttlicher Herablassung. Gott läßt sich zu einem Vertrag mit den Menschen herab und verlangt gehorsame Erfüllung der mit der Bundesschließung verknüpften Verpflichtungen, stellt aber dafür einen herrlichen Lohn in Aussicht (Gn 22, 16–18; 26, 4 f; Ri 5, 31). Treue um Treue, das ist die Losung (Gn 15, 1–6; Dt 11, 22–32; Jos 22, 5; 1 Sam 12, 20–25). Von daher leitet sich nicht nur der moralisch-legale, sondern auch der weithin kultische Charakter (→Kult) der Gottesliebe im AT ab, die sich somit als der wahre »Gottesdienst« erweist (Dt 10, 12.20; Mich 6, 8; Sir 4, 14; Tob 14, 10 f).

Daß eine solche Haltung jedoch sehr persönlich sein kann, beweisen die Psalmen (z. B. 73, 23–28) oder gewisse Stellen im nachexilischen Weisheitsbuch (3, 9; 6, 18 f; 7, 14). Daß aber auch die Gefahr der Veräußerlichung (Legalismus) nicht ausgeschlossen war, zeigt die Geschichte des erwählten Volkes nur allzu deutlich. Wiewohl die →Propheten gegen diese Verfallserscheinungen in göttlichem Auftrag mit großer Heftigkeit angingen, unerbittlich auf wahre→Umkehr (Jr 3, 12 f u. a.) und echte Frömmigkeit (חֶסֶד: Os 4, 1; 6, 4–6) drangen, verkündigten sie doch zugleich die unergründliche Tiefe der göttlichen Erbarmung (רַחֲמִים: Os 2, 21 [19]), die sogar die Liebe einer Mutter zu

ihrem Kind übertrifft (Is 49, 15). Nachdem Gott Israel einmal als seine »Braut« erkoren hat, hält er ihr, auch als sie abtrünnig geworden, die Treue, falls sie sich aufrichtig zu ihm bekehrt (Os 2; Jr 31; Ez 16; 23). Am tiefsten bringen wohl die Ebed-Jahwe-Lieder (Is 42; 49–53) die einzigartige Größe der göttlichen Liebe, aber auch das Moment der Schicksalsgemeinschaft in Schuld und Heil wie der stellvertretenden Sühne (→Stellvertretung) zum Ausdruck. Gerade dieser *Solidaritätsgedanke* verleiht der atl. Botschaft von der Liebe ihren eigentümlichen Klang. Zugleich erklärt er auch manche Grenze und Härte in der Gesetzgebung oder Praxis des Alten Bundes, z. B. die Zurückhaltung gegenüber Stammesfremden etwa in kultischen Belangen, wogegen die warme Brüderlichkeit unter den Gliedern des Gottesvolkes (etwa Lv 19, 17; Sir 25, 1) hier ihre Wurzeln hat, allerdings auch bisweilen eine esoterische Note annimmt (Qumran).
Was Gott in der alten Heilsordnung verheißen hat, fand in der Erscheinung und Erlösertat Christi eine ungeahnte Erfüllung. Dadurch haben die mannigfaltigen Aussagen des AT über die Liebe ihre eigentliche Sinnmitte gewonnen.
2. In den *synoptischen Evangelien* wird die alle Geschöpfe umsorgende Vaterliebe Gottes (Mt 5, 45; 6, 8.25–32; 7, 11 usw.) umfassend als vergebendes Erbarmen (Mk 5, 19; 11, 25) – bei Lk 1, 50.54.72.78 mit einem deutlichen Anklang an die Bundestreue (ἔλεος = חֶסֶד) – klar bezeugt und durch Gleichnisse wie das vom rechten Hirten (Mt 18, 12–14) oder vom Vater, der den in die Irre gegangenen Sohn wieder aufnimmt (Lk 15, 11–32), anschaulich erläutert. Die »Heilandsliebe« Gottes (Lk 1, 47) tritt uns in →Jesus Christus als dem »geliebten« Sohn leibhaft entgegen (Mk 1, 11 parr.), der seinerseits erbarmende Liebe zu den sündigen und unter der Sündenstrafe leidenden Menschen trägt (Mk 1, 41; 2, 17; Lk 7, 13), aber zugleich die Ganzhingabe in der unbedingten Gottes- und Nächstenliebe fordert (Mk 12, 28–31 parr.). Diese im Grunde einzige Liebe muß sich in der Kreuzesnachfolge (Mk 8, 34 f parr.), im Leiden um Christi bzw. der Gerechtigkeit willen (Mt 5, 10; Mk 13, 13 parr.) und nicht zuletzt im herzlichen Verzeihen (Mt 18, 35) wie in der Feindesliebe (Lk 6, 35) – ganz im Gegensatz zur jüdischen Auffassung (Mt 5, 38–45) – bewähren (→Nachfolge).
Macht sich schon in der Überlieferung der Synoptiker ein Streben nach theologischer Deutung der unerhörten Existenz und Botschaft Christi geltend, so noch stärker bei *Paulus* und *Johannes*. Der Vater, den Paulus einfachhin den »Gott der Liebe« nennt (2 Kor 13, 11), hat aus unergründlichem Erbarmen mit der sündenverlorenen Menschheit »seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben« (Röm 8, 32), indem er ihn in die »Gleichheit des Sündenfleisches sandte« (8, 3), ja ihn »für uns (= statt unser) zum Fluche« (Gal 3, 13) und sogar »zur Sünde machte« (2 Kor 5, 21), damit wir von der Sünde befreit würden; denn – wie es der Hebräerbrief begründet – »Der Heiligende und die zu Heiligenden sind alle aus einem« (2, 11;

vgl. 2, 14–18). Hier kommt das altbiblische Moment der Solidarität voll zur Geltung, und es liegt nur in seiner inneren Konsequenz, wenn der Apostel immer wieder betont, daß die heilsuchenden Menschen den Weg des Heilbringers mitgehen müssen, indem sie – im →Glauben und im →Sakrament – mit Christus »mitleiden« (Röm 8, 17), »mitgekreuzigt werden« (Röm 6, 6) und »mitsterben« (2 Tim 2, 11), um mit ihm »mitauferweckt« (Kol 2, 12) und »mitverherrlicht« (Röm 8, 17) zu werden. In diesem echten Mitleben und Mitleiden verwirklicht sich das eigentliche Wesen der Agape, die nicht nur zur Begegnung mit Gott in der Partnerschaft des Bundes, sondern darüber hinaus zur innigsten Gemeinschaft mit ihm im *Mitvollzug* seines eigenen Lebens und Liebens führen will.
Dies ist gegenüber dem AT, das die Transzendenz Gottes stärker hervorhob, das entscheidend Neue in der christlichen Heilsverkündigung, daß wir Gottes Liebe mitvollziehen, mit ihm alle und alles mitlieben dürfen. Dies ist auch der Sinn des uns von Johannes überlieferten Herrenwortes: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, sollt auch ihr einander lieben« (13, 34). Das hier gebrauchte καθώς hat nicht bloß eine vergleichende, sondern vor allem eine begründende Bedeutung, und zwar insofern, als wir nur dann im Sinne des neuen Gebotes lieben können, wenn wir Jesu Liebe mitvollziehen, wie er des Vaters Liebe mitvollzieht (Jo 15, 9 f. 12; vgl. 17, 21–23.26; Röm 15, 7). Im 1. Johannesbrief wird dies dadurch bewiesen, daß wir überhaupt nicht lieben könnten, wenn Gott uns nicht zuerst geliebt hätte (4, 10.19). Er ist uns mit seiner Liebe zuvorgekommen, damit wir sie nach- und mitvollziehen können.
Paulus sieht die Möglichkeit solchen Mitliebens in der grundlegenden Tatsache verankert, daß »die Liebe Gottes in unsere Herzen durch den →Hl. Geist ausgegossen ist, der uns gegeben wurde« (Röm 5, 5). Die Agape in uns ist zunächst *Gottes* eigene Liebe, wie sie uns durch den Hl. Geist mitgeteilt oder »eingegossen« wird, und zwar ereignet sie sich in unserem »Herzen«, das Paulus als das »Pneuma des Menschen« bezeichnet (1 Kor 2, 11) und als die innerlich-jenseitige, zu Gott offene Tiefe wie als die alle unsere Kräfte zusammenfassende Mitte unserer Person versteht. Wenn aber die Agape durch Gottes Pneuma in unserem Pneuma gezeugt wird, erweist sie sich im eigentlichen Sinne als »pneumatische Liebe« (Röm 15, 30; Kol 1, 8).
Dennoch wird die Agape in Wahrheit *unsere* eigene Liebe, dadurch daß wir sie »aufnehmen« (2 Thess 2, 10) und daß sie in uns »Gestalt gewinnt« (vgl. Gal 4, 19), sich also gewissermaßen in uns verleiblicht. Ist sie doch eine durchaus personale Liebe, die wesenhaft aus der freien →Entscheidung kommt und ohne die →Freiheit unmöglich ist. Gerade Paulus betont die Spontaneität und Freiwilligkeit dieser Liebe (2 Kor 8, 3.7; 9, 7; Phm 14). Da sie aber aus der ganzheitlichen Mitte der →Person stammt, bleibt sie kein bloßes Fühlen oder Wollen, sondern muß nach Christi Vorbild und Vorgang Leben und Tat werden (1 Jo 3, 17 f), sei es in der Hingabe des Opfers (θυσία καὶ λειτουργία:

Phil 2, 17; Eph 5, 2; Jo 15, 13) oder im schlichten Dienst (διακονία: Mk 10, 43–45 parr.; Röm 12, 7–11; 2 Kor 9, 1.6–15). Insbesondere soll sie sich im geduldigen Ertragen der anderen (Eph 4, 2) und im hochherzigen Verzeihen (4, 32; Kol 3, 13) als echter Mitvollzug der vergebenden Liebe Christi bewähren (→Geduld; →Vergebung).
Als Mitvollzug der ewigen Agape erhält auch unsere *Liebe zu Gott* (1 Kor 8, 3) wie zu Christus (Eph 6, 24) ihre letzte Unbedingtheit und Würde. Sie ist nicht nur danksagende Antwort auf Gottes liebende Initiative (etwa Kol 3, 16 f), vielmehr innerste Beteiligung an seiner schaffenden und erlösenden Liebe selbst. Ganz konkret verwirklicht sie sich in der »Leidensgemeinschaft mit Christus« (Phil 3, 10) und in der »Christusgeduld« (2 Thess 3, 5), wodurch unsere zeitlichen Leiden aus ihrer Sinnlosigkeit befreit und als »Christusleiden« (2 Kor 1, 5–7) für die zukünftige Herrlichkeit (Röm 8, 18) und sogar für die gesamte Kirche fruchtbar werden (Kol 1, 24; →Leid).
Ebenso wird von daher der innige Zusammenhang von *Gottes- und Nächstenliebe* verständlich, der zwar bereits Dt 10, 17–20 (vgl. Is 58, 6–8) und gelegentlich im Spätjudentum (Tob 14, 11; auch 1 QS 5, 3 f; 8, 1 f) angedeutet, aber erst im NT wesenhaft motiviert wird. Wenn nämlich Gott alle Menschen liebt und wir mit seiner Liebe lieben dürfen, dann müssen auch wir einander selbst- und rückhaltlos lieben (Mt 5, 44 f; Röm 14, 15; 15, 7; 1 Jo 3, 16; 4, 11 f.19–21), sind wir doch als »von Gott Geliebte« (1 Thess 1, 4), eben auf Grund des gemeinsamen Ergriffenseins von seiner Agape einander »Nächster« (Lk 10, 29–37) und »geliebte Brüder« (Phil 4, 1) geworden.
Aus dem Pneuma als dem göttlichen Lebensgrund erstehend, gewinnt die Agape jene umfassende Weite und personhafte Nähe, die der rein menschlichen Liebe (Philanthropie) und selbst der meist auf die Stammesgenossen beschränkten Nächstenliebe im AT noch fehlt. Da sie von Gott her kommt (1 Jo 4, 7) und keineswegs ichbefangen ist (Phil 2, 4), besitzt sie eine wahrhaft befreiende, geradezu neuschöpferische Kraft, so daß sie den Elenden liebenswert und selbst den Feind zum Bruder macht. Ungeachtet ihres göttlichen Ursprungs ist sie von menschlicher Güte und Wärme, weil uns in Christus die »Menschenliebe« Gottes erschienen ist (Tit 3, 4). Ja, die Agape allein vermag den anderen in der Eigentlichkeit seines Personseins, in seinem wahren »Du« zu treffen, das sich, wie die Erfahrung bestätigt, dem versachlichenden Begehren verschließt und nur »im Pneuma« wirklich offen wird.
So stiftet die Agape zwischen den Menschen echte →*Gemeinschaft*, die, obwohl sie eine tiefe Verbundenheit im Sein und Geschick besagt, die persönliche Freiheit nicht einschränkt oder gar aufhebt, vielmehr erst ermöglicht und erfüllt; kommt doch der Mensch nur in Gott und in der Verbundenheit mit den anderen durch Christus wahrhaft zu sich selbst. Darin bewahrheitet sich der paradoxe Herrenspruch: Wer seine »Seele« (= Leben, Ich) »um Christi willen«, d. h. in liebender Hingabe verliert, wird sie im »anderen Leben«, als eigentliches Selbst erneuert,

finden (Mt 10, 39; vgl. Jo 12, 25). Daher ist die Agape in der Tat das »Band der Vollkommenheit« wie der →Einheit (Kol 3, 14 f).
Namentlich erscheint nun die →*Kirche* in ihrem innersten Wesen als die pneumatisch-personale und zugleich seinshafte Agapegemeinschaft (Eph 4, 15 f). Als »Braut« mit ihrem Erlöser, der sie in seinem Blute erkauft und reingewaschen hat, zutiefst vereint (Eph 5, 25 f), stellt sie seinen »Leib« dar, an dessen gnadenhafter Lebensfülle alle Gläubigen als »Glieder« teilhaben dürfen (1, 23; 5, 29 f). Die Kirche ist die in der Geschichte leibgewordene Liebe, die Gott uns in Christus unverdient geschenkt hat.
Deshalb ist die Agape mehr als Dienst und sogar Opfer, nämlich ein *Sein*, und zwar das »neue« Sein in Christus, die Heilswirklichkeit selbst (Röm 8, 35–39; 1 Jo 4, 16) bzw. der Bereich (αἰών) des →Heils, »in« dem wir sind, wandeln und »bleiben« (1 Kor 16, 14; Eph 3, 17; 5, 2; Jo 15, 9 f). Auf Grund der Heilstat Christi, der für uns gestorben ist, »hält sie uns zusammen« als die »neue Schöpfung« und das andere Sein »aus Gott« (2 Kor 5, 14–18); denn sie ist nicht nur »des Gesetzes Erfüllung« (Röm 13, 10), sondern als das »Bleibende« (1 Kor 13, 13) das Pleroma schlechthin (Eph 3, 18 f), der tiefste Sinn und die Vollendung alles Seins.
Dieser eminent ontologische Charakter der Agape kommt vor allem in dem Kernsatz zum Ausdruck: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Jo 4, 8.16). Mag auch diese Aussage nicht schon unbedingt das innerste *Wesen*, die Gottheit Gottes, betreffen, so mindestens die eigentlichste Äußerung seiner Wesenswirklichkeit. Eben diese Wesensäußerung Gottes dürfen wir in der Liebe mitvollziehen. Darum sind wir nicht bloß »Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes« (Eph 2, 19), also nicht bloß seine Partner, sondern auch seine geliebten »Kinder« (Röm 8, 16; 1 Jo 3, 1 f) und »Freunde« (Jo 15, 14 f), da wir sogar »der göttlichen Natur (φύσις = Wesenswirklichkeit) teilhaft« geworden sind (2 Petr 1, 4; →Teilhabe).
In ihrer letzten Tiefe bekundet sich die Agape als das uranfängliche, weil urseiende Leben des *dreifaltigen Gottes* selbst (Jo 17, 24c); aber auch dieses ereignet sich nicht in abstrakter Erhabenheit, sondern im liebenden Austausch zwischen Vater und Sohn, wie er sich vor allem in der Heilsgeschichte auswirkt (Jo 3, 35; 10, 17) und die Jünger einbezieht (Jo 15, 9; 17, 23 f). Die trinitarische (→Trinität) und die soteriologische (→Erlösung) Sicht klingen im NT immer zusammen, und so gipfelt die Offenbarung der Agape in der Zusicherung des Herrn an seine Jünger, die er dem Vater anempfiehlt: »Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde (ihn) kundtun, auf daß die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen« (Jo 17, 26).

III. Begriffs- und motivgeschichtlich

Für menschliches Denken war die biblische Botschaft von der Liebe Gottes so unbegreiflich und ihre Verwirklichung in Christus so un-

wahrscheinlich, daß die theologische Auslegung immer wieder in letzte Aporien geriet und beim Versuch, das hier Erfahrene mit den zu Gebote stehenden Denkmitteln auszudeuten, fast notwendig an unübersteigbar erscheinende Grenzen der Aussagemöglichkeit stieß. Daher rührt die große Unsicherheit in der Terminologie, die oft fragwürdige Verquickung mit fremdartigen Motiven wie dem platonischen Eros, der aristotelischen φιλία, der stoischen ἀπάθεια und gnostischen Theoremen.
Bereits bei den *apostolischen Vätern* macht sich der Antagonismus zwischen dem urchristlichen Kerygma und der hellenistischen Eroslehre bemerkbar. Die Didache (1,2f) kennzeichnet zwar noch ganz unreflektiert den »Weg des Lebens« durch die Agape zu Gott und zum Nächsten; aber schon Ignatius von Antiochien spricht ausdrücklich vom »Kreuzigen« des Eros, d.h. der weltlichen Liebe (IgnRom 7,2), und setzt ihm die Agape entgegen, die mit dem Blut Christi in der →Eucharistie identisch ist (ebd. 7,3) und die »Vollendung« selbst darstellt (IgnEph 7,2). Eine Milderung der Gegensätze scheint sich indessen schon bei Justinus anzubahnen, nach dem alle Gerechtigkeit in der Agape begründet ist (Dial. 93,3), die Liebe zu Gott, zu den Propheten und zu sich selbst aber als »Freundschaft« (φιλία) gelten kann (ebd. 93,4).
Von entscheidendem Belang wurde die Auseinandersetzung mit dem vom »kosmogonischen« Eros motivierten Weltbild des *Gnostizismus*, von dem sich aber die Väter nicht nur negativ-kritisch absetzten, sondern auch zur Ausgestaltung einer spezifisch christlichen Welt- und Geschichtsanschauung anregen ließen. Allerdings sind hier zwei Richtungen zu unterscheiden: eine überlieferungstreuere »kirchliche« und die alexandrinische. Während nämlich viele, wie etwa Irenäus, die Agape als die Vollkommenheit schlechthin eindeutig der →Gnosis überordnen, die lediglich zur Vertiefung der Gottesliebe führen soll (Adv. Haer. IV, 12,2; vgl. IV, 33,8; ähnlich Tertullian, De Pat. 12), gehen die *Alexandriner* stärker auf die gnostischen Motive ein. Obwohl Klemens ausdrücklich betont, daß ohne die Agape nichts wertvoll (Strom. IV, 111–113) und sie in sich selbst erstrebenswert sei (ebd. VII, 67,2), ja daß der Gnostiker erst durch sie »ein wahrhaft vollkommener Mann und Freund Gottes wird, der in den Rang eines Sohnes emporgehoben ist« (ebd. VII, 68,1–3), so ist sie für ihn doch mehr eine Voraussetzung (ebd. IV, 54,1) und ein Kennzeichen der vollendeten Gnosis (ebd. VII, 67,3; VII, 68,4), eben eine Stufe zwischen dem Glauben und der Gnosis bzw. Schau (ebd. IV, 136,5; VII, 46,3f; VII, 56,1–3), und wird selbst durch die Gnosis vollendet (ebd. II, 45,1). Fast noch nachhaltiger ist Origenes von gnostischen Grundanschauungen bestimmt. Nach ihm dient das Wort »Agape« in der Schrift nur dazu, den »himmlischen Eros« vom »gemeinen Eros« abzuheben (In Cant. Prol.). Deswegen hat er auch die eben angeführte Ignatiusstelle (IgnEph 7,2) umgedeutet, indem er den Eros auf den gekreuzigten Christus bezog, und so konnte er die

johanneische Formel »Gott ist Agape« in »Gott ist Eros« umprägen (aaO.). Von daher ist der für ihn so charakteristische Dualismus und Spiritualismus und sogar seine Apokatastasislehre zu verstehen. Der Versuch des Origenes, den platonisch-gnostischen Eros mit der christlichen Agape zu vereinigen, ist für die weitere Theologiegeschichte von größter Bedeutsamkeit geworden. Er wirkte bei den Kappadokiern nach, namentlich bei Gregor von Nyssa, der die Liebe zu Gott als ἐρωτικὸν πάθος erklärt (In canticum canticorum 1), aber zugleich auch betont, daß die Gnosis sich erst in der Agape vollende (ebd.). Auch viele der alten *Mönchsväter* (→ Mönchtum) standen unter origenistischem Einfluß, insofern sie in der Gnosis – hier allerdings im Sinne der θεωρία θεοῦ – das höchste Ziel des monastischen Strebens sahen, zu dem die Agape nur die Vorbereitung, gleichsam das »Tor« sei (Evagrius Ponticus, Capita practica, Introductio und Kap. 3), und zwar weil sie hier als Tugend zur dienenden πρακτική gerechnet und mit der ἀπάθεια gleichgesetzt wird (ebd. I, 78; schon Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 71, 4 ff). Andere Mönchstheologen, vor allem die von Johannes Chrysostomus geschulten, betrachteten hingegen die Agape als die wahre Vollendung, da sie uns aufs innigste mit Gott vereint (z.B. Diadochus von Photike, De perfectione spirituali, 16 f; Johannes Climacus, κλῖμαξ τοῦ παραδείσου, 30; selbst der sonst von Evagrius so stark beeinflußte Johannes Cassianus, Coll. 11, 7.12).

Diese Entwicklung spiegelt sich deutlich im Wandel des *Sprachgebrauchs*. Hatten die frühen Väter zur positiven Bezeichnung der Liebe fast ausschließlich die Termini ἀγάπη bzw. *caritas* oder *dilectio* verwendet, so tritt dafür mit der Zeit immer mehr das Wort ἔρως bzw. *amor* auf. Pseudo-Dionysius (Div. Nom. IV, 12) hält den Erosnamen sogar für »göttlicher« (θειότερον) als den der Agape. Nilus von Ankyra stellt dem »satanischen Eros« der Sinneslust den »pneumatischen Eros der (christlichen) Philosophie« gegenüber (Ep. III, 293). Durch Eros soll vor allem die Innigkeit und Glut der Liebe zum Ausdruck gebracht werden.

Darin sind sich jedoch alle Väter einig, daß die Quelle der wahren Liebe nur Gottes zuvorkommende Liebe sein kann (z. B. Diog. 10, 1 f; Ambrosius, De Iac. 6; Leo der Große, Serm. 12, 1), die uns vornehmlich durch den Hl. Geist geschenkt wird, und zwar als bei der → Rechtfertigung »eingegossene → Tugend«, wie schon Origenes hervorhob (In Rom. 9, 4). Dennoch beansprucht sie alle Kräfte des Menschen, worin Origenes (In Mt. 23, 27) und Augustinus (De Doct. Christ. I, 22, 21) übereinstimmen. Frei vom Verlangen nach Lohn, ist sie sich selbst der größte Lohn (Johannes Chrysostomus, Homiliae in epistolam ad Romanos 5, 7; Augustinus, En. Ps. 149, 4). Immer wieder betonen die Väter, daß der eigentliche Beweggrund der Liebe nicht Lohn oder eigenes Glück, sondern Gott um seiner selbst willen sein soll (Klemens von Alexandrien, Strom. IV, 135, 4 ff; VII, 67, 1 f; Origenes, In Iud. 2, 3; Basilius, Hom. in Ps. 29, 3), was Augustinus

ein *gratis amare* nennt (En. Ps. 53, 10). Aus alledem wird deutlich, daß die christliche Agape keineswegs vom heidnischen Eros übermächtigt oder gar absorbiert worden ist, wie behauptet wurde; vielmehr gibt sich darin das ernste Bemühen kund, die gnadenhaft geschenkte mit der natürlichen Liebe in Einklang zu bringen. Daß damit die Gefahr einer Verfälschung oder Entleerung des urchristlichen Agapemotivs gegeben ist, mindert nicht das Recht solcher Versuche, weist aber auf ihre Grenzen hin.

Die umfassendste und wirksamste Synthese zwischen christlicher und griechischer (neuplatonischer) Liebeslehre hat *Augustinus* unternommen. Sie mußte ihm um so mehr angelegen sein, als nach ihm die Grundkraft des Menschen im Willen (Civ. Dei XIV, 6) und damit in der Liebe (En. Ps. 31, 2, 5) besteht. Allerdings unterscheidet er im Zusammenhang mit der Lehre von den beiden Staaten scharf zwischen dem *amor sui (= cupiditas)* und dem *amor Dei* (= *caritas*; vgl. Civ. Dei XIV, 28). Ebenso betont er, daß Gott allein um seiner selbst willen geliebt werden darf (De Doct. Christ. I, 20 f). Jedoch will er damit die Liebe zu den Geschöpfen und zu sich selbst keineswegs ausschließen, zumal wenn sie »geordnet«, d. h. auf Gott bezogen ist (ebd. 22–29). Überdies richtet sich die *caritas* oder der gute *amor* auf Gott als unser höchstes Gut, als *fons nostrae beatitudinis* (Civ. Dei X, 3), so daß im Lieben und Genießen *(frui)* Gottes auch unsere Selbstliebe ihre wahre Erfüllung findet. Indessen zeigt sich gerade hier die Grenze der augustinischen Synthese, da die zugrunde liegende Unterscheidung von *frui* und *uti* zu der wohl nicht ganz schriftgemäßen Konsequenz führt, daß Gott uns nur im Sinne des *uti* lieben kann (De Doct. Christ. I, 31, 34). Auch wenn Augustinus die Liebe letztlich auf den Hl. Geist als die *caritas substantialis et consubstantialis amborum (id est Patris et Filii)* zurückführt (Tract. Io. Ev. 105, 3), entspricht dies nicht in allem der Lehre der Bibel, die zwar eine Vermittlung der Liebe durch das Pneuma als der vereinigenden Agape in der Gottheit erkennen läßt, aber gerade die »substantielle« Agape eher dem Vater bzw. der Trinität als solcher zuschreibt (2 Kor 13, 11.13). Hingegen ist es durchaus im Sinn der ntl. Verkündigung, wenn Augustinus so häufig hervorhebt, daß alle *caritas* von Gott als →Gnade herabsteigt, um dann in der Gottes- und Nächstenliebe zu ihrem Ursprung zurückzukehren; denn der Aufstieg wird hier nicht wie beim Eros aus eigener Kraft versucht, sondern lediglich in der Kraft der zuvorkommenden Liebe Gottes. Insbesondere ist die Nächstenliebe sakramental, konkret im eucharistischen Opfermahl und somit in der sich hingebenden Liebe Christi begründet und baut als Bruderliebe die Kirche auf (En. Ps. 30, 1, 4).

Neben Augustinus gewann der unter dem Pseudonym des *Dionysius Areopagita* bekannte syrische Theologe tiefgehenden Einfluß auf das Mittelalter durch seine Lehre von der ekstatisch vergöttlichenden Liebe (ἔρως θεῖος ἐκστατικός: Div. Nom. 4, 13) und der mystischen Nacht, zumal da sie dem negativen und »dunklen« Grundzug der

»westlichen« Mystik entgegenkam. Nicht zuletzt durch ihn wurden neuplatonische Motive immer bestimmender. Bei Scotus Eriugena gingen sie allerdings noch mit aristotelischen und christlichen eine eigenartige Verbindung ein. Für ihn ist die Liebe *(amor)* der *naturalis motus omnium rerum* (De divisione naturae I, 76), und Gott wird eben deshalb *amor* genannt, *quia omnis amoris causa est* (ebd. I, 74).
Mit der Zeit bildeten sich aber zwei Richtungen heraus. Die eine faßt die Liebe *physisch*, d. h. als natürliche Grundkraft auf, die sich unter dem Wirken der Gnade in der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe entfaltet, aber stets ichbezogen bleibt, weil sie immer auch die eigene Beglückung sucht. So denkt zwar nicht, wie vielfach angenommen wird, die benediktinische Spiritualität, die im Gegenteil die Überwindung des Eigenwillens und damit alles selbstischen Verlangens zur Grundlage hat, wohl aber Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus u. a. Nach der zweiten Auffassung ist die Liebe aus ihrem Wesen heraus *ekstatisch*, indem sie alles ichhafte Begehren ausschaltet, ja das Ich selbst aufgibt, um sich im Geliebten zu verlieren. Diese Richtung, die durch die provençalische Bewegung (Troubadours) gewaltigen Auftrieb erhielt, wurde u. a. durch Bernhard von Clairvaux, Abaelard und Richard von St. Viktor vertreten und fand in Franz von Assisi ihre seraphische Symbolgestalt.
Einen überaus wichtigen Beitrag zur Überbrückung dieses Gegensatzes hatte bereits *Anselm von Canterbury* geliefert, ohne sich freilich sogleich durchsetzen zu können. Bei der Motivierung des Willens hebt er die von diesem untrennbare Ausrichtung *(affectio)* auf die eigene *commoditas* bzw. *beatitudo* von der trennbaren Ausrichtung auf die *rectitudo* bzw. *iustitia* als der ethischen Verpflichtung ab (De concordia 3, 11 f; De Casu Diab. 4). Dadurch, daß er das Spannungsverhältnis zwischen beiden bestehen läßt, kann er der naturhaften wie der transzendierenden Komponente in der Liebe gerecht werden, also die völlige Selbstvergessenheit mit der höchsten Freude und Beseligung verbinden (vgl. besonders Meditatio 20 und 21). Überhaupt treten bei ihm schon stärker echt personale Aspekte hervor, wenn er beispielsweise *honor, honestas* oder *dignitas* als motivierende Momente ins Spiel bringt. Auch ist es ihm vornehmlich um die Begründung der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu tun. Der letzte Grund für die Einheit der Liebe ist nach ihm in der Trinität zu suchen, insofern die Selbstliebe zwischen Vater und Sohn und ihre gegenseitige Liebe im Hl. Geist eins sind (Prosl. 23).
Eine überhöhende Synthese von physischer und ekstatischer Liebe hat auch *Bonaventura* angestrebt. Er kam dabei zu einem sehr komplexen Begriff der Liebe, in dem zwar die Hingabe das Primäre ist, aber das Begehren und die Freundschaft bzw. das Wohlwollen miteingeschlossen sind (etwa In Sent. III, d.27, a.1 q.2 ad 6). Demnach gab er dem ekstatischen oder »hinnehmend-sachbezogenen« Moment den Vorrang (Z. Alszeghy, Grundformen der Liebe, 89).
Ebenso geht es *Thomas von Aquin* um die Überwindung der Gegen-

sätze in der Konzeption der Liebe; doch neigt er entschieden der physischen Auffassung zu, wenn er etwa betont, daß die *caritas* nicht irgendeine Liebe zu Gott sei, sondern *amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum* (S. th. I, II, 65, 5 ad 1), und wenn er die Forderung, daß Gott über alles, auch über das eigene Ich geliebt werden müsse, damit begründet, daß er das *bonum commune omnium* sei (II, II, 26, 3 c). Gewiß schärft er ein, daß Gott allein um seinetwillen geliebt werden soll (II, II, 27, 3 c) und daß sich bei der *unio* eine *immutatio* (I, II, 26, 2 c) und sogar eine *extasis* ereignet (I, II, 28, 3); aber dies versteht er nicht ontologisch, sondern psychologisch. Die Problematik dieser psychologisierenden Sicht wird etwa S. th. I, II, 26, 3 deutlich, wo schließlich der *amor*, weil er *passio (ab ipso Deo attractus)* ist, sogar als *divinius* ... *quam dilectio* bezeichnet wird (ad 4). Zur Wesensbestimmung der Liebe (als *caritas*) greift Thomas jedoch auf die schon bei Justinus, Ambrosius (Ep. 37, 23), Augustinus (Serm. 385, 4) u. a. anklingende Deutung als *amicitia* (φιλία) zurück, führt sie aber im streng aristotelischen Sinne durch, nur daß er die Gottesfreundschaft nicht in einer naturhaften Gleichheit, sondern in der Mitteilung der Gnade grundgelegt sieht (S. th. I, II, 65, 5 c; II, II, 23, 1). Ob damit aber die eigentliche Wesensfülle der ntl. Agape gefaßt ist, bezweifeln selbst überzeugte Thomisten (z. B. A. Stevaux).

Der thomanischen Lehre in vieler Hinsicht entgegengesetzt ist die Caritasauffassung des *Johannes Duns Scotus*. Zwar beschreibt auch er die Liebe zu Gott als *amicitia*, möchte aber wegen der hier bestehenden Ungleichheit zwischen den Liebenden eher von *superamicitia* sprechen (Op. Oxon. III, d.27, n.20). Indem er die anselmianische Unterscheidung zwischen *affectio iustitiae* und *affectio commodi* aufgreift und jener den *amor amicitiae* oder die *caritas*, dieser den *amor concupiscentiae* bzw. die Hoffnung zuordnet, will er von der ersteren her die Möglichkeit reiner, uninteressierter Gottesliebe begründen, für die das eigene Glück nur sekundär und akzidentell ist (ebd. n.2). Damit entscheidet er sich für die ekstatische Liebe, die nach ihm lediglich durch eine *distinctio formalis* von der *gratia sanctificans* verschieden ist (ebd. n.4). Seiner geradezu »ontologischen« Auffassung der Liebe entspringt auch die Feststellung: *Deus est formaliter caritas* (Rep. Par. II, d.27, n.3). Darum ist die Liebe nach Duns Scotus das eigentliche Motiv der Schöpfungs- und Heilsgeschichte; ihr schreibt er – im Gegensatz zu Thomas – den unbedingten Vorrang vor der Erkenntnis zu, da sie im Willen als der höchsten (ganzheitlichen) Potenz residiert und die *perfectio* schlechthin darstellt (Op. Oxon. III, d.26, n.17). Die scotische und überhaupt die ekstatische Konzeption der Liebe entsprach naturgemäß den mystischen Bewegungen des späteren Mittelalters, insbesondere aber der Leidensmystik, die im Spanien des 16. Jh ihren Höhepunkt erreichte (→Mystik). Nach Theresia von Avila liegt das Wesen echter Gottesliebe in der totalen Selbsthingabe, in dem

unbedingten Sich-Ausliefern an den Willen Gottes beschlossen, der freilich dieses Opfer großmütig mit der Gnade der Vereinigung beantwortet (Fund. 5, 10; vgl. Johannes vom Kreuz, Subida II, 5, 7).
Jedoch erstand dieser mystischen Liebe in dem bei den *Renaissancephilosophen* wiedererwachten (neu-)platonischen Eros ein mächtiger Konkurrent, der durch die naturalistisch-magische Deutung der Alchemisten, vor allem aber durch die metaphysisch-kosmische bei M. Ficino (In Convivium II, 8), P. Bembo (Gli Asolani 2) und Léon Hebreo (Dialoghi d'amore II, 67.69) oder durch die panpsychistische Auslegung des Giordano Bruno (Degli eroici furori, 2) gewaltige Anziehungskraft ausübte. Freilich setzte dann das aufkommende mathematisch-mechanistische Denken solchen oft recht mythologischen Spekulationen ein Ende, führte aber zu einer radikalen Psychologisierung und Subjektivierung der Liebe, die später im englischen Empirismus (J. Locke) und in der französischen Aufklärung (E. B. de Condillac) bisweilen rein eudämonistisch, wenn nicht gar hedonistisch aufgefaßt wurde.
Bekanntlich hat das Problem der Liebe auch in den Auseinandersetzungen der *Reformationszeit* eine wichtige Rolle gespielt. Ist bei Calvin die Ehre (gloire) Gottes das beherrschende Motiv, so sieht sich Luther von seiner Gnadenlehre her auf Gottes erbarmende Liebe verwiesen, der sich der Sünder in vertrauendem Glauben bedingungslos überlassen muß (→Reformation). Nach A. Nygren (S. 545) stellt Luther seine Ansicht von der »Gottesgemeinschaft auf unserer Stufe, auf der Grundlage der Sünde« der katholischen von der »Gottesgemeinschaft auf Gottes eigener Stufe, auf der Grundlage der Heiligkeit« entgegen, damit klarwerde, daß sie nicht »durch einen im Menschen befindlichen Wert – auch wenn dieser durch das Eingießen der Caritas entstanden ist«, begründet wird. Wenn Luther infolgedessen die Caritas aus dem Vorgang der Rechtfertigung ausschloß, so wollte er sie keineswegs herabsetzen, sondern nur die absolute Freiheit, d. h. Unmotiviertheit des Heilshandelns Gottes wahren (WA 36, 423). Jedoch liegt ebendarin eine Verkennung der Agape in ihrem personalen Wesen, daß er die ihr eigentümliche Wechselseitigkeit, wie auch das für das NT ausschlaggebende Moment des Mitvollzugs vernachlässigt. Überhaupt ereignet sich die Agape nicht im Spannungsfeld von Motivierung und Nichtmotivierung, sondern jenseits dieser Gegensätze in der pneumatischen Tiefe des Personseins, das sich frei für den Geliebten zu entscheiden hat. Deshalb ist eine Beteiligung des Menschen an der Heilsverwirklichung, ohne daß die Souveränität der göttlichen Liebe oder die Allgenügsamkeit der Opfertat Christi irgendwie beeinträchtigt wird, nicht nur möglich, sondern geradezu erfordert. Allerdings kann eine solche Beteiligung, die immer nur danksagende Antwort auf Gottes Heilswerk und Mitvollzug seiner erlösenden Liebe ist, wiederum lediglich durch die zuvorkommende Gnade zustande kommen. Darum hat das *Tridentinum* festgestellt, daß zur Vorbereitung auf die

Rechtfertigung (bei Erwachsenen) die anfängliche, *per eius excitantem atque adiuvantem gratiam* ermöglichte Liebe zu Gott *tanquam omnis iustitiae fontem* gehört (D 797 f) und daß bei der Rechtfertigung des Sünders die Liebe Gottes durch den Hl. Geist in sein Herz eingegossen wird und in ihm einwohnt, damit er wahrhaft gerecht sein könne (D 800).

Diese für die echt »katholische« Grundhaltung kennzeichnende Betonung der Caritas fand ein lebhaftes Echo in den intensiven Diskussionen über die Gottesliebe im Frankreich des 17./18. Jh, die keineswegs allein durch gegenreformatorische Tendenzen provoziert waren. Sie wurden vor allem durch *Franz von Sales* eröffnet, der in seinem berühmten »Theotimus« (1616) zunächst etwas unscharf die natürliche, als Rest der ursprünglichen Integrität verbliebene Neigung, Gott über alles zu lieben, mit der gnadenhaften Gottesliebe verbindet (I, 16 f), dann aber klar zwischen dem *amour d'espérance*, der Gott als unser höchstes Gut, und dem *amour vrai*, der Gott in sich selbst bejaht, unterscheidet. Diese wahre Gottesliebe stellt zwar auch eine Art »Freundschaft« dar (V, 22), bewirkt aber in ihrem äußersten Grad ein »Zergehen« *(liquefaction)* der Seele in Gott (VI, 12) und eine Ekstase (VII, 3 f), ja eine »heilige Indifferenz« gegenüber dem eigenen Heil, die aber die Hoffnung auf die Beseligung nicht ausschließt (IX, 4). Während J. P. Camus ähnliche Ansichten vertritt, hebt P. de Berulle, der Begründer der »École Française«, stärker das Moment der Anbetung und des Opfers sowie der angleichenden Verwandlung in der Liebe zu Gott hervor (Grandeurs de Jésus, 9). Ch. de Condren geht in dieser Linie noch weiter, indem er das völlige Zunichtewerden des eigenen Ichs in der anbetenden Gottesliebe fordert (Lettres 3; 11), was sein Schüler J. J. Olier insbesondere auf die Ertötung jeder Eigenliebe bezieht.

Viel wirksamer als in der spanischen Mystik macht sich hier der Drang zur Selbstaufgabe und Selbstverachtung, ja zur Selbstvernichtung – im Unterschied zur östlichen Mystik, die das Aufgehen des einzelnen in der (göttlichen) All-Einheit sucht – geltend, so namentlich bei J. de Bernières, bei dem der Ausschluß jeglichen Verlangens nach Glückseligkeit dazu führt, daß die Strenge der Gerechtigkeit Gottes mehr verehrt wird als sein Erbarmen (Chrestien intérieur II, 8, 7), oder bei H. Boudon, nach dem der Selbsthaß die Grundlage des *amour pur* ist (Dieu seul 1, 1). Diese Tendenzen sind z. T. aus der Reaktion auf die Egozentrik des Humanismus und die oft krasse Diesseitsbejahung des Barocks zu verstehen, aber wohl mehr noch aus dem Hang zur »Negation« in der »westlichen« Religiosität, der sich gerade auch in den extremen Anschauungen des *Quietismus* (vgl. D 1221–1288, besonders 1236 f) oder auch des *Jansenismus* äußert, demzufolge jede natürliche Liebe schon als »Begierde des Fleisches« abzutun (D 1297; vgl. 1394) und als sündhaft zu bezeichnen ist (D 1303).

Hart erscheint der Kampf, den *J. B. Bossuet* gegen seinen früheren Freund und Mitbischof *F. Fénelon* wegen des *amour pur* führte. Man

könnte in Bossuet einen typischen Vertreter der »physischen« Liebesauffassung erblicken, weil es nach ihm unmöglich ist, aus dem Akt der Gottesliebe *(charité)* unsere Beseligung auszuschließen, denn Gott ist wesensnotwendig »unser Gut« und wird als solches geliebt; doch läßt er keine natürliche Liebe zu Gott gelten. Dagegen verteidigt Fénelon die »ekstatische« Liebeslehre mit der Begründung, daß es zum Wesen der Caritas gehöre, unter Ausschaltung jedes eigenen Interesses Gott allein um seiner selbst willen zu lieben. Eine solche Liebe, so behauptet er weiter, ist als dauernder Zustand die unerläßliche Grundlage des vollkommenen Lebens. Diese Behauptung und der Ausschluß der Hoffnung aus dem Akt der reinen Liebe sind von der Kirche ausdrücklich verworfen worden (D 1327–1337, 1349), aber nicht die Möglichkeit einer wirklich »uninteressierten« Liebe als gelegentliches Ereignis. Übrigens hat Fénelon selbst noch vor der Verurteilung seiner Thesen im Jahre 1699 in einer »Instruction pastorale« (vom 15. 9. 1697, n. 3 f) im Hinblick auf den *intérêt propre* zwischen der Lohnsucht *(mercénarité)*, die unbedingt auszuschließen sei, und dem übernatürlichen, also von Gott eingegebenen Verlangen nach dem Heil unterschieden, von dem man dann und wann abstrahieren, das man aber nicht wirklich ausschalten kann.

Auch in der *Philosophie* war damals die Frage nach der reinen Liebe akut geworden. Nach Anklängen bei B. de Spinoza (*amor Dei intellectualis* als interessefreie Anteilnahme an Gottes ewiger Liebe: Ethik V, 32 f), N. de Malebranche (Traité de l'amour de Dieu) und G. W. Leibniz (Nouveaux essais II, 20, 4) hat hauptsächlich I. Kant gegenüber der »pathologischen« Liebe als Neigung die »praktische« Liebe als »bloße Liebe zum Gesetze« gefordert (Kritik der praktischen Vernunft I, 1, 3). Im Gegensatz hierzu hat dann die *Romantik* die Liebe wieder ganzheitlicher, oft freilich allzu naturhaft (F. Schlegel, Lucinde) als die alles Sein und Leben durchwaltende Grundkraft gedeutet, während die *deutschen Idealisten* ihr bisweilen als der »unmittelbaren Erscheinung und Offenbarung Gottes« (J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, 10) eine religiöse Note zuerkannten. Eine typisch säkularisierte Form der christlichen Liebe stellt das Mitleid bei *Schopenhauer* dar, zumal da er es als reine, interesselose Liebe ausgibt (Die Welt als Wille und Vorstellung IV, 67). Hingegen machen die Positivisten und Marxisten kein Hehl daraus, daß ihre naturalistische Liebesauffassung mit dem Christentum nichts mehr zu tun hat. Bestenfalls lassen sie noch die Philanthropie gelten, wenn sie nicht wie S. Freud die Liebe mit der Libido verwechseln.

Demgegenüber haben *S. Kierkegaard*, *J. H. Newman*, *W. Solowjew* u. a. wieder die wahre Tiefe und Hintergründigkeit echt christlicher Liebe herausgestellt. Inspiriert von der biblischen und augustinischen Schau hat namentlich *M. Scheler* durch seine Phänomenologie des Emotionalen im Zusammenhang mit der Erhellung des personalen Bereichs manches zur Klärung des Problems der Liebe beigetragen. Durch die Feststellung der »Bewegungsumkehr«, die der griechische

Eros durch die ntl. Agape erfahren hat, regte Scheler eine überaus fördernde Diskussion in der Theologie an (H. Scholz, H. Preisker, A. Nygren u. a.). Sie enthüllte auch eine grundlegende Divergenz im protestantischen Denken, insofern als viele lutherische und »dialektische« Theologen (K. Barth, Dogmatik III/2) in schroffer Ausschließlichkeit jede natürliche Liebe als Eros verfemten, wogegen andere zu einer positiven Synthese neigen (J. Burnaby; R. Niebuhr; P. Tillich).
Wesentlich vertieft wurde die Deutung der Liebe auch durch den französischen Personalismus, besonders durch *M. Blondel*, der gerade von dieser Sicht her den *sens ontologique de la charité* herausarbeitete (L'être et les êtres, 192 f), und durch *G. Marcel*, demzufolge uns die personal verstandene Liebe die tiefsten Gründe des Seins erschließt (Metaphysisches Tagebuch zum 2. 12. 1919). Im schärfsten Widerspruch dazu erklärt *J.-P. Sartre* die Liebe als eine Sinnlosigkeit, wie ja auch der Mensch nach ihm nur *une passion inutile* ist (L'être et le néant, 708).
Angesichts dieser verwirrenden Vielfalt von Meinungen ist es beachtlich, daß Menschen wie *Theresia von Lisieux* die Liebe durch das Leben aus der Gnade in einer Weise und Tiefe erfahren haben, die selbst über dem Gegensatz der Konfessionen steht und den größten Skeptikern Überzeugendes zu sagen hat. Zur *heutigen Situation* kann man vermerken, daß bis in die jüngsten Kontroversen hinein (z. B. A. Nygren – M. C. d'Arcy) das mittelalterliche Schema »physische-ekstatische« Liebe unter den Motivworten »Eros« und »Agape« im Grunde maßgebend geblieben ist. Jedoch zeigen drei Momente einen wesentlichen Wandel an: 1. die Entdeckung echt personaler Kategorien; 2. die phänomenologische Erhellung des Wesens der Liebe überhaupt; 3. die gründlichere exegetische Erarbeitung des biblischen Kerygmas von der Liebe. Deshalb steht zu hoffen, daß bald eine biblisch begründete Theologie der Liebe erarbeitet wird. Eine solche ist um so dringender, als eine Zeit des formalistischen Technizismus und Kollektivismus (im geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Bereich) und der überbordenden Sexualität dringend nach einer ganzheitlichen, aus den letzten Gründen gewonnenen und alle personalen wie ethischen Werte erfüllenden Schau der Liebe verlangt.

III. Systematisch

Die Theologie der Liebe hat vorerst nach deren Wesen zu fragen; läßt doch schon die hier skizzierte Problemgeschichte erkennen, daß die meisten Schwierigkeiten aus der unklaren Wesenserfassung der Liebe überhaupt stammen. Wenn man sie von vornherein als Affekt (Gefühl) begreift oder als Akt des (psychischen) Wollens, der als Streben naturgemäß auf ein Gut (= verwirklichter Wert) ausgerichtet ist, wird die Frage nach der Wertbestimmtheit oder Unmotiviertheit der Liebe, namentlich nach der »Reinheit« der Gottesliebe vordring-

lich. Dann wird man aber auch die natürliche und übernatürliche Liebe nicht leicht in das rechte Verhältnis zueinander bringen können und den Gefahren eines flachen Naturalismus oder mystizistischen Supranaturalismus, wie sie in der »physischen« bzw. »ekstatischen« Auffassung lauern, ausgesetzt sein.

Ohne Zweifel ist die Liebe eine Grundkraft des Menschen schlechthin, der eigentlichste, ganzheitliche Vollzug seines Wesens oder vielmehr seines Seins. Ebensowenig kann geleugnet werden, daß sie oft, wenn nicht meistens mit starken Gefühls- und Gemütsbewegungen, mit Verlangen und Sehnsucht, eng verbunden ist. Jedoch zeigt eine eingehendere Analyse der hier in Betracht kommenden Phänomene, daß echte Liebe ihrem wahren Wesen nach nicht schon einen Affekt (πάθος, *passio*), d.h. eine von außen oder durch Vorstellungen verursachte Gefühlserregung, wie Freude, Zorn oder Furcht, aber auch kein bloßes Streben (πόθος, *appetitus*) oder Begehren (ἐπιθυμία, *cupiditas*) darstellt, vielmehr etwas viel Urtümlicheres, nämlich eine *Neigung* (προθυμία, *inclinatio*), die zur *Vereinigung* mit dem Geliebten führen will. Mag die Liebe als ein aus dem Trieb des Geschlechts oder als ein grundlos aus der innersten Herzenstiefe aufbrechender Drang, als Wohlgefallen am Geliebten oder Bejahung seiner Werte, als personale Entscheidung oder als schöpferische Tat, als Schenken und Opfern oder als Empfangen und Genießen erscheinen, immer bekundet sie sich als eine ganz ursprüngliche Zu-neigung, die dem Kern des Seins selbst entspringt und erst alle diese Momente zur Folge hat.

»Neigung« darf hier allerdings nicht abstrakt oder metaphorisch entleert oder als gefühlsbetonte, sentimentale Angelegenheit verstanden werden, wie es seit Kant üblich geworden ist. Sie ist in einem viel tieferen Sinne als ein grundlegendes Verhalten zu anderen zu nehmen, so daß neben der triebhaft-sexuellen und emotionalen auch die personale und sogar die »ontische« Neigung oder »Seinsliebe« einbegriffen wird, die aus dem Mitsein mit anderem Seienden ersteht und in der transzendentalen Einheit begründet ist. Die darin wurzelnde »universale Sympathie« oder kosmische Schicksalsgemeinschaft ist für unsere Betrachtung von hintergründigem Belang und findet gerade in der personalen Liebe, um die es hier in erster Linie geht, ihre Erfüllung.

Als Neigung besagt die Liebe eine reale Hinordnung auf den anderen, dem sie gilt, oder eine *Bestimmtheit* des Verhaltens zu ihm, die bald *von innen* her (spontan) durch eigenen Antrieb (Selbstbestimmung), bald durch Anziehung *von seiten des Geliebten* auf Grund seiner Vorzüge (Fremdbestimmung) bedingt ist. Der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmtheiten ist genau zu beachten. Es ist nicht richtig, lediglich die Bestimmtheit durch ein Gut, wie es vielfach geschieht, als Liebe zu bezeichnen, gleichwie es einseitig ist, nur die spontane, meist aktiv-schöpferische Liebe als solche gelten zu lassen. Nicht selten liegen beide Bestimmtheiten zugleich vor und damit eine

gewisse Ambivalenz der Liebe, die sich nicht allein in der Wechselseitigkeit gebender und empfangender Liebe zeigt, sondern oft auch im Liebesakt selbst, insofern die Person oft erst durch ihre Werte hindurch ergriffen wird und umgekehrt die Werthaftigkeit der Person gerade durch deren Geliebtwerden aufleuchtet, wenn nicht gar geschaffen wird. Doch ist die eigentliche, zumal die personale Liebe zunächst wesenhaft von innen her bestimmt, also spontan, was indes einen sekundären Bezug auf das Gute im anderen und auch den Rückbezug auf die eigene Beglückung keineswegs ausschließt.
Während nämlich Sexus und Eros immer durch ein konkretes Gut bestimmt sind, das sie begehren oder auch anderen wünschen, kann die personale Liebe davon absehen. Ja, sie bezieht sich gar nicht unmittelbar auf das Gut, sondern auf das *Sein* des Geliebten, und zwar auf sein einmaliges Personsein, auf das unvertauschbare Du, das sie als solches bejaht und zu fördern sucht. Wenn sie auch durchaus nicht von irgendeinem Gut abhängt, so hat die personale Liebe doch eine Voraussetzung, nämlich die *Würde der Person*, d.h. die Fähigkeit, liebens-würdig zu werden. Was vollkommen würdelos oder für jede personhafte Würde unempfänglich ist, kann auch nicht sinnvoll geliebt werden. Diese Würde ist aber nicht schon in der Werthaftigkeit oder Gutheit des Geliebten beschlossen, sondern in der innerlich-jenseitigen Tiefe des Personseins begründet, dort, wo der Mensch von Gott in sein einmaliges Sein zu unvertretbarer Verantwortung (personaler Bestimmung) gerufen ist. Deshalb ist alle echte Liebe von der Achtung und Ehrfurcht vor dem Geliebten getragen und verliert in dem Maße an Kraft, als diese abnehmen.
Die ausgesprochen ontologische Natur der personalen Liebe erhellt auch aus ihrem Ursprung im innersten Sein des Liebenden. Sie kommt aus dem →»Herzen«, aus der wahren Tiefe und Mitte der Person, in der Erkennen, Wollen und Fühlen zu innigster Seins- und Wirkeinheit verbunden sind. Darum ist die Liebe ein *Ganzheitsakt*, eben der eigentlichste Vollzug des personhaften Seins selbst, der alle Kräfte beansprucht und zur Erfüllung bringt. Der Träger dieses Aktes ist demnach weder das Fühlen noch das Wollen im rein psychischen Sinne, sondern der ganze Mensch, bestenfalls der »Wille«, soweit er nach der Bibel oder etwa nach Duns Scotus als die Grundkraft der Person alle anderen Vermögen zusammenfaßt und sich in der Spannung zwischen Spontaneität und Auftrag, zwischen Initiative und Verpflichtung frei entscheiden kann und muß.
Wegen ihrer Seinshaftigkeit steht die personale Liebe jenseits des Gegensatzes von Selbstbehauptung und Selbstlosigkeit. Sie ist so *frei*, daß sie sich selbst hingeben kann, ohne sich zu verlieren. Gerade in der Selbsthingabe kommt sie wirklich zu sich selbst; stiftet sie doch eine Gemeinschaft, in der sich ihre wie des Geliebten Würde erst ganz verwirklicht und erfüllt, weil sie nicht von wechselnden Stimmungen und allzu konkreten Bedürfnissen abhängt, sondern sich in der Weite und Fülle des letztlich immer personhaften Seins ereignet.

Nun ist freilich eine solche Liebe im rein natürlichen Bereich eher ein *Postulat* als volle Wirklichkeit; denn sowohl der eigene Seinsgrund, aus dem sie stammt, als auch das eigentliche Sein, das sie im anderen erreichen will, sind dem sündigen Menschen, der sich im Abfall von der urseienden Liebe des Schöpfers an das sinnen- und triebgebundene Ich und damit an die Welt der Erscheinungen verloren hat, nicht unmittelbar zugänglich und verfügbar, sondern zum unbekannten Es, zu jener transpsychischen Wirklichkeit geworden, die sich seinem Begriff und Zugriff entzieht. Deshalb kann die rein menschliche Liebe, so echt und edel sie auch sein mag, nur eine sehr vorläufige und im letzten fragwürdige Erfüllung gewähren. Wenn jedoch die Liebe Gottes durch das heilige Pneuma in unsere Herzen (anthropologisches Pneuma) ausgegossen wird (Röm 5, 5), dann werden wir instand gesetzt, aus der innersten Tiefe unseres eigenen Seins dem anderen Sein in seiner Eigentlichkeit wahrhaft zu begegnen und uns ihm liebend zu vereinen. Ebendeshalb ist echt personale Liebe nur als Agape oder pneumatische Liebe in der Teilnahme oder genauer: im Mitvollzug der göttlichen Liebe möglich, durch die Gott selbst sein eigenes Sein wesenhaft vollzieht.

Gerade auf Grund ihres *pneumatischen* Wesens, d. h. als durch das göttliche Pneuma im Pneuma des Menschen gezeugte Neigung ist die Agape von allen Arten und Formen der Liebe grundverschieden, auch von der mit ihr in mancher Hinsicht verwandten indischen Bhakti, die trotz ihres göttlichen Ursprungs und ihrer Selbstvergessenheit im psychisch-emotionalen Erleben befangen bleibt. Tatsächlich kann die echte Personliebe allein von Gott her durch Jesus Christus im heiligen Pneuma volle Verwirklichung finden, weil alle personhafte Existenz sich wesensnotwendig auf einen anderen, letztlich auf Gott hin übersteigt, in dem sie auch grundgelegt ist und zur wahren Vollendung gelangt. Mit Recht wird daher die Agape als *das* Kennzeichen christlicher Wirklichkeit verstanden. Damit ist aber keineswegs behauptet, daß es nicht auch außerhalb des Christentums durch Gottes absolut freies Gnadenwalten wahrhaft personale Liebe geben kann.

Wenn auch die erfüllte personale Liebe als Agape immer Gnade ist, so wird dadurch die *natürliche* Liebe durchaus nicht abgewertet. Schon als Ganzheitsakt muß die Agape gerade auch den Sexus und Eros integrieren, ohne sie in ihrem Eigenwert aufzuheben. Geschlechtliches und psychisches Verlangen werden nicht in Agape verwandelt, gleichsam »sublimiert«, vielmehr durch sie aus ihrer Trieb- und Ichgebundenheit befreit, um der ganzheitlichen Entfaltung der Person zu dienen und so indirekt in deren Selbst- und Liebesvollzug einzugehen. Andererseits ist die natürliche Liebe die Gestalt, in der sich die gnadenhafte Agape verleiblicht und auswirkt, so daß sie für uns überhaupt erst erfahrbar wird. Zudem können Sexus und Eros für die personale Liebe eine vorbereitende Funktion übernehmen. Insbesondere wird unsere aus sich unvollkommene und ver-

sagende Personliebe, die uns als urtümliche Wesensneigung eingeschaffen ist, durch die Agape in den Urvollzug der unbegrenzten und unbedingten Liebe Gottes hineingenommen und zur Vollendung gebracht.

Als Gnade oder »eingegossene Tugend« ermöglicht also die Agape den eigentlichen Vollzug unseres Personseins im Mitvollzug von Gottes ewiger Liebe und erweist sich damit als der *Kern der Heilswirklichkeit*; besteht doch das Heil nicht zuletzt darin, daß der Mensch den von der Schöpfung her ihm gewordenen, durch die Sünde aber vereitelten Auftrag, Gott und mit Gott alle und alles frei und ganz zu lieben, wieder zu erfüllen vermag.

Es dürfte aber auch klar sein, daß der Mensch in der Sünde nur durch ein radikales *Anderswerden*, durch eine entscheidende Wende seines Existenzvollzugs, eben durch die Bekehrung und die Todesgemeinschaft mit Christus im Glauben und Sakrament Gottes »ganz andere« Liebe erfahren und mitvollziehen kann. Nur durch die Wandlung in Opfer und Leiden kann der Mensch der Agape teilhaft werden. Sie ist stets Teilhabe am Kreuzesmysterium und verlangt ein völliges Freiwerden von aller Ich- und Weltbefangenheit, also unbedingte Hingabe, die aber nicht Preisgabe, ein Aufgeben der von Gott geschenkten und geforderten Selbsthaftigkeit ist; denn der →Tod mit Christus ist der Weg in die Herrlichkeit der Auferstehung und des »neuen Lebens« bei Gott (→Auferstehung Jesu). Demnach dürfen wir nicht das Leiden um des Leidens oder gar der Vernichtung willen suchen, wie es eine übersteigerte »Mystik« verlangt. Solcher Negativismus oder gar Nihilismus steht zum österlichen Geist des Evangeliums im Widerspruch. Vielmehr verwirklicht sich in dieser Teilhabe das aller personalen Existenz zugrunde liegende Paradox in einer wahrhaft erlösenden Weise: Je mehr wir unser Ich im Mitsterben mit Christus aufgeben, um so mehr kommen wir wirklich zu uns selbst als der »neue Mensch« in Christus.

Dahinter steht das vielleicht noch tiefere *Paradox der Agape* selbst: Als Liebe verlangt sie nach möglichst inniger Vereinigung; aber als personales Verhalten fordert sie wesensnotwendig den freien Gegenüberstand. Aufhebung der personalen Selbsthaftigkeit im Sinne der »Verschmelzung« bedeutete den Tod der Agape. Daher ist hier jeglicher Monismus ausgeschlossen. Hingegen gehört die Einheit in der Freiheit zum wahren Wesen der Agape.

Damit ist aber auch die durch die Agape gestiftete *Gemeinschaft* in ihrer Wesensstruktur gekennzeichnet. Mag sie auch auf Grund ihrer seinshaften Natur von größter Festigkeit, Tiefe und Innigkeit sein, so bleibt sie doch so weit und geschmeidig, daß sie die persönliche Initiative nicht nur nicht hemmt, sondern geradezu herausfordert und überhaupt erst den Raum schafft, in dem sich die Person ganz zu entfalten vermag. Das Werden der →Person und das Werden der →Gemeinschaft bedingen einander; denn auch echte Gemeinschaft kann sich nur aus freien Personen aufbauen. Hier stoßen wir auf das

doppelte Paradox personaler Gemeinschaft: Je mehr einer wahrhaft er selbst wird, um so freier und offener ist er für die anderen mit ihrer Neigung und Not, und je mehr einer sich für die anderen einsetzt, um so mehr gewinnt er sein eigenes wahres Selbst.

Wie Gottes Liebe jeden im tiefsten Grund seines Seins trifft, so kann auch die menschliche Liebe im Mitvollzug der göttlichen dem anderen – unabhängig von dessen stets relativen Werten und Vorzügen – in der Eigentlichkeit seines Seins begegnen und sich mit ihm aufs Innigste vereinen, ohne sein Geheimnis, die Intimsphäre, zu entweihen. Sie ist von solcher Freiheit und Stärke, daß sie auch den Ärmsten und Verworfensten liebens-würdig machen und die ärgste Feindschaft in aufrichtige Bruderschaft wenden kann.

Selbst Gott und gerade ihm kann die Agape sich in letzter Unbedingtheit schenken ohne irgendeine Rücksicht auf das eigene Wohl, aber auch ohne die Furcht, ihre eigene Bestimmung zu verfehlen. Obgleich er immer ihr »höchstes Gut« bleibt, vermag sie ihn doch mit letzter Reinheit allein um seiner selbst willen zu lieben, weil sie sich gar nicht in der Sphäre des Strebens und Begehrens (→Hoffnung), sondern in der viel tieferen und freieren des Seins ereignet. Deshalb konnte Paulus »wünschen«, von Christus ausgeschlossen und damit des Heiles verlustig zu sein, wenn es seinen Stammesgefährten zur Rettung und Gott zur Ehre gereichte (Röm 9, 3), und zugleich beteuern, daß nichts ihn »von der Liebe Gottes zu trennen vermag, die da ist in Christus Jesus« (Röm 8, 38 f).

Die Agape ist also wesenhaft Selbsthingabe und Selbsterfüllung in einem. In ihr klingen Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zusammen. In ihrer ontisch-personalen Freiheit ist sie die *Erfüllung*, das Pleroma schlechthin: höchste Einheit bei Wahrung der Wesens- und Eigenständigkeit der Liebenden.

Von dieser Sicht her ahnen wir, warum sich Gottes Wesenswirklichkeit gerade als Liebe im Sinne der Agape bezeugt und auswirkt und wie Gottes Sein sich in der *Dreieinigkeit* der göttlichen Personen entfaltet, indem die urseiende Liebe des Vaters den Sohn als das gleichwesentliche Wort der Liebe zeugt und beide sich im »Hauch« des Hl. Geistes auf die vollkommenste Weise vereinigen, der zwar nicht, wie meist angenommen wird, schlechterdings die »personale«, d. h. persongewordene Liebe in der Gottheit, sondern eben die vereinigende Liebe zwischen Vater und Sohn ist.

Von daher verstehen wir auch, daß die Agape das eigentliche *Motiv des ewigen Ratschlusses*, des »Urmysteriums« (vgl. Eph 1, 9 f), und damit die Antriebskraft wie das Gestaltungsprinzip des gesamten Weltgeschehens, der Schöpfungs- und der →Heilsgeschichte als der Verwirklichung des »Christusmysteriums« (Eph 3, 4) bildet, zumal da die Ursünde (→Erbschuld), wie im Grunde jede Sünde, einen Verrat an der personalen Bestimmung zum Sein in der Antwort danksagender Liebe und somit einen Frevel gegen Gottes gnadenvoll erwählende und erhebende Liebe bedeutet, der allein durch die frei-

willig sich opfernde Liebe des fleischgewordenen Sohnes getilgt werden konnte. So wird das soteriologische »Müssen«, die innere Begründung für die einzigartige Weise unserer →Erlösung durch Jesus Christus von der Agape her einsichtig: Weil sie sich nicht aufzwingen will, sondern den freien Entscheid und Mitvollzug verlangt, gab sich der Gottessohn selbst in das Geschick der sündigen Menschheit hinein, um es mittragend zu überwinden und zugleich als »Vorläufer« den Weg ins Heiligtum zu bahnen (Hebr 6, 20), den die Glaubenden in mitopfernder Liebe mitgehen können.

Darum ist die *Kirche* als leibgewordene Christusagape wesentlich Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit dem Herrn. Konkret werden die einzelnen besonders durch das Kultmysterium des *Sakraments* als Mitsterbende und Mitauferstehende in das Liebesopfer Christi, das den heilbringenden Hinübergang aus der Ek-sistenz unter Sünde, Gesetz und Tod zum »neuen« Sein »in Christus«, »im Pneuma« und »in der Agape« vollbringt, wirklich und wirksam hineingenommen. Die Agape ist daher das *Heil* in seiner Eigentlichkeit und hängt deshalb mit der »heiligmachenden Gnade« aufs engste zusammen, die als die bleibende Mitteilung des göttlichen Pneumas unser personhaftes Sein zu seiner tiefsten Möglichkeit erweckt und erhebt, sich von Gottes heiliger Liebe ergreifen und erfüllen zu lassen. Beim Akt der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens geschenkt, wirkt die Agape Heilung und Heiligung des ganzen Menschen, Gotteskindschaft und Einwohnung des dreifaltigen Gottes, also Teilhabe an der ungeschaffenen Gnade und Liebe. Alle Grundhaltungen christlicher Existenz, die theologischen wie die moralischen »Tugenden«, werden zutiefst von ihr »informiert«, d. h. zwar nicht in ihrer je eigenen Funktion aufgehoben, wohl aber in die alles erfüllende und vollendende Liebesbewegung hineingestellt, die von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt. Durch den »Wandel in der Agape« als dem existentiellen (auch sittlichen) Mitvollzug der sich opfernden Liebe Christi (Eph 5, 2) gewinnt dieser selbst in uns immer mehr »Gestalt« (Gal 4, 19), so daß wir in ihm zur vollen Gottebenbildlichkeit gelangen (→Mensch).

Die jetzt noch verborgene Herrlichkeit der Gotteskindschaft wird einst – für einen jeden im Tode, der nach einem alten Väterspruch »die Vollendung der Agape« ist – offenbar werden (vgl. Röm 8, 19–23), wenn nämlich die Agape des Kreuzes in ihrem wahren Mysterium vor allen Kreaturen enthüllt wird, denen, die sie verschmähten, zum →Gericht, denen aber, die sie »aufnahmen« und mitvollzogen, zur endgültigen Erlösung und Erfüllung. Dadurch erweist sich die Agape als das innerste »Geheimnis des Seins« und als der eigentlichste Sinn alles Geschehens.

P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Münster 1908 (Paris [2]1933); J. Klein, Die Caritaslehre des Johannes Duns Scotus. Münster 1926; R. Egenter, Gottesfreundschaft. Augsburg 1928; A. Nygren, Eros und Agape. Gütersloh 1930–37 ([2]1957); M. C. d'Arcy, The Mind and Heart of Love. London 1945 ([4]1947); Z. Alszeghy,

Grundformen der Liebe. Die Theorie der Liebe bei dem hl. Bonaventura. Rom 1946; J. BURNABY, Amor Dei. London [2]1947; TH. OHM, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling 1950; V. WARNACH, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Düsseldorf 1951; L.-B. GEIGER, Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin. Montreal-Paris 1952; G. GILLEMAN, Le primat de la charité à la théologie morale. Löwen 1952; W. HEINEN, Fehlformen des Liebesstrebens. Freiburg 1954; L. MORALDI, Dio è amore. Rom 1954; D. BARSOTTI, La rivelazione dell'amore. Florenz 1955; C. SPICQ, Agapè. Prolégoumènes à une étude de théologie néotestamentaire. Löwen-Leiden 1955; R. VÖLKL, Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin. München 1956; R. SPIAZZI, Teologia della carità. Rom 1957; F. VARILLON, Fénelon et l'amour pur. Paris 1957; V. WARNACH, Agape, in: LThK I ([2]1957), 178–180; C. WIÉNER, Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament. Paris 1957; C. SPICQ, Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes I–III, Paris 1957–59; J. W. RAUSCH, Agape and Amicitia. A Comparison between St. Paul and St. Thomas. Rom 1958; V. WARNACH, Liebe, in: BW (1959), 502–542; W. G. COLE, Sex and Love in the Bible. London 1960; M. HUFTIER, La charité dans l'enseignement de S. Augustin. Toulouse 1960; G. LEFÈBVRE, Aimer Dieu. Paris 1960; TH. OHM – W. ZIMMERLI – N. A. DAHL – R. MEHL, Liebe, in: RGG IV ([3]1960), 361–369; R. CARPENTIER, Le primat de l'amour dans la vie morale, in: NRTh 83 (1961), 3–24. 255–270; K. RAHNER – J. RATZINGER – H. CHRISTMANN – W. HEINEN, Liebe, in: LThK VI ([2]1961), 1031–1041; K. ROMANIUK, L'amour du père et du fils dans la sotériologie de Saint Paul. Rom 1961.

V. Warnach

C. S. LEWIS, Vier Arten der Liebe. Einsiedeln 1961; J. BERNHART, Metaphysik der Liebe, in: Gestalten und Gewalten. Würzburg 1962, 177–200; I. MCINTYRE, On the love of God. London 1962; E. PRZYWARA, Liebe. Der christliche Wesensgrund, in: Schriften I. Einsiedeln 1962, 323–377; K. RAHNER, Das ›Gebot‹ der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 494–517; J. ALFARO, Fides–spes–caritas. Adnotationes in tractatum »De Virtutibus theologicis«. Rom 1963; H. U. v. BALTHASAR, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963; D. BARSOTTI, La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo. Mailand 1963; R. VÖLKL, Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe. Freiburg 1963; P. HELWIG, Liebe und Feindschaft. München 1964; R. VÖLKL, Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel. Freiburg 1964; N. LOHFINK, Das Hauptgebot, in: Das Siegerlied am Schilfmeer. Frankfurt 1965, 129–150; K. RAHNER, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 277–298; L. BOROS, Wahrhaftigkeit und Liebe. Meitingen 1966; H. U. v. BALTHASAR, Der Heilige Geist als Liebe, in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1967, 106–122; DERS., Geist, Liebe, Betrachtung, in: ebd. 156–165; H.-M. FÉRET, Die in der Kirche ins Leben umgesetzte Bruderliebe als Zeichen des Kommens Gottes, in: Concilium 3 (1967), 695–706; R. FOLLEREAU, Revolution der Nächstenliebe. Freiburg 1968; J. CROSSAN, Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu, in: Concilium 5 (1969), 755–762; K. RAHNER, Liebe, in: SM III (1969), 234–252.

LITURGIE

I. Terminologisches II. Begriffsgeschichtlich III. Systematisch

I. Terminologisches

Die Begriffsgeschichte ist bis zum Auftreten erster Definitionen im 18. Jh nur aus der Wortgeschichte ablesbar.

1. Λειτουργία, gebildet aus ἔργον (= Werk) und ληϊτός (Adjektiv zu λεώς [ionisch λαός] = Volk), ist in den griechischen Demokratien jede Leistung wohlhabender Bürger für das Gemeinwesen, im ptolemäischen und kaiserlichen Ägypten jede, auch bezahlte, öffentliche

Dienstleistung, in hellenistischer Zeit auch privater oder von Sklaven geleisteter, seit dem 2. Jh v. Chr. auch kultischer Dienst.

2. Die *Septuaginta* verwendet λειτουργία und seine Derivate in der Regel für den Tempeldienst der Priester und Leviten, während die entsprechenden hebräischen Wörter häufig auch für nichtkultische Dienste gebraucht werden. Sie knüpft an den politischen Ursinn der Wortgruppe, nicht an den sekundären kultischen Sinn an, wie sie auch sonst pagane Kultworte meidet (→Kult I). Wenngleich der Empfänger des Tempeldienstes Gott (sein Name, das Bundeszelt, der Altar) ist, handelt es sich doch, ähnlich wie bei den mit gewisser Feierlichkeit verbundenen profanen Liturgien der griechischen Stadtstaaten, um einen Dienst zum Wohl der Gemeinde (vgl. 2 Chr 35, 3; Ez 44, 11).

3. Das *NT* vermeidet für sakramentale und latreutische Akte des Neuen Bundes vorchristliche Kulttermini oder gibt ihnen einen übertragenen Sinn. Letzteres zeigt sich auch, wie schon bei Weish 18, 21; Sir 4, 14; 24, 10, in den Qumran-Texten, bei Philo und im rabbinischen Judentum, bei der Wortgruppe λειτουργία (15 Stellen, 6 davon im Hebräerbrief). Auf den atl. Kult ist sie Lk 1, 23; Hebr 9, 21; 10, 11 bezogen. An den politischen Sinn knüpft Röm 13, 6 an. Der allgemeine Sinn von Dienen wird auf karitative Tätigkeit angewandt Röm 15, 27; 2 Kor 9, 12; Phil 2, 25.30, auf den Dienst der →Engel an der Gemeinde Hebr 1, 7.14. In Röm 15, 16 und Phil 2, 17 wird die atl. Liturgie Bild für das missionarische Wirken des Paulus. Kultische Bedeutung im engeren Sinn hat die Wortgruppe nur in der Anwendung auf das mittlerische Priesteramt Christi Hebr 8, 2.6 und auf das gemeinsame Gebet (einschließlich der Eucharistie?) Apg 13, 2.

4. Der spätere christliche *griechische Sprachgebrauch* übernimmt diese Wortgruppe, ohne daß zunächst die allgemeinen und spirituellen Bedeutungen fortfallen, mehr und mehr für den christlichen Gottesdienst und seine Ämter, so etwa 1 Clem 40–44; Hippolyt, Ἀποστολικὴ παράδοσις 11, 4; Eusebius, EH III, 13, 34; Constitutiones Apostolicae II, 25, 5.27; VIII, 4, 5; 18, 3; 47, 15.28.36. Λειτουργία ist Dienst für Gott (Herm[s] 9, 27, 3), aber auch, entsprechend dem ältesten politischen Sinn, für die Gemeinde (1 Clem 44, 3; Did 15, 1).

Während z. B. noch Theodoret (vgl. Eusebius, EH II, 27, 2) die Taufe und die Vesper (ebd. IV, 14, 2; so noch die Vita et Conversatio Eutychii Patriarchae des Eustratius VII, 94. PG 86, 2380 BC) und die Synoden von Ancyra (Kap. 1 f) und Antiochien (Kap. 4) den gesamten Gottesdienst einschließlich der Predigt als Liturgie bezeichnen, wird die Wortgruppe in der Folge – wie bis heute in der griechischen Kirche – nur mehr auf die Eucharistiefeier bezogen, so schon Serapion (Euchologion 11, 3).

Als umfassendere Begriffe werden neben μυστήρια vor allem τελεταί (heilige Riten, Feiern; vom Götzendienst: 1 Kg 15, 12; Weish 12, 4 u. ö.; Am 7, 9) und ἀκολουθία (Formular, Ritus; vgl. 4 Makk

1, 21) verwendet, während ἱερουργία meist die Eucharistiefeier bezeichnet.
5. Der *lateinische Westen* übernahm im Gegensatz zu andern griechischen Worten mit christlicher Sonderbedeutung die griechische Wortgruppe λειτουργία zunächst nicht. Die *Vulgata* gibt diese Wortgruppe in der Regel durch *ministerium (ministro, minister)*, vereinzelt durch *officium, obsequium, ritus, ceremonia, munus, opus* und *servitus* wieder. Zu diesen Worten fügt die Folgezeit, z.T. im Anschluß an andere kultische Ausdrücke der Schrift, folgende Termini hinzu (meist mit Beifügung von Adjektiven wie *divinus* oder des konkreten Aktes): *administratio, actio (agere, actus, agenda), celebratio (celebritas, celebrare), follecta (collectio), cultus (cultio, cultura, colo), devotio, divinum, famulatus (famulor), cunctio, mysterium, observantia (observo), operatio, religio, sacramentum, sacrum, servitium* und *solemnitas (solemnia)*.
Die Geschichte dieser Synonyma wie die nachbiblische Geschichte des Wortes »Liturgie« selbst ist noch nicht geschrieben. Einzelnes bringen zu *ministerium* H. Koch, in: Katholik IV, 37 (1908), 126; zu *munus* O. Casel, in: Oriens Christianus III, 7 (1932), 289–302 und H. Frank, in: JLW 13 (1933), 181–185; zu *opus Dei* I. Hausherr, in: OrChrP 13 (1947), 195–218; zu *actio* O. Casel, in: RAC I (1950), 82f; zu *devotio* (als Akt) A. Stuiber, in: RAC III (1957), 858–862, sowie eine Reihe von Autoren (Literatur bis 1938 in: ThW IV [1942], 809) zu *mysterium* und *sacramentum*.
Untersuchungen zum Sprachgebrauch des Mittelalters und der Neuzeit fehlen ganz. Die meisten Ausdrücke dieser Zeit werden auch heute noch für Liturgie gebraucht, z.B. in liturgischen Texten, vom kirchlichen Lehramt (*mysterium* z. B. D 1555; Acta Apostolicae Sedis 36 [1938 f], 329 ff; ebd. 17 [1925], 603; *ministerium* ebd. 21 [1929], 33), im CIC (zu *officium* vgl. c. 2256,1) und in der übrigen Literatur, z.T. auch in romanischen Sprachen und im Englischen *(officium, servitium, functio, cultus)*.
Sehr aufschlußreich ist die wechselnde Bevorzugung bestimmter Synonyme, wie sie besonders in Titeln liturgischer Werke sichtbar wird: *sacramenta* oder *mysteria* seit dem Altertum bis zur Ausbildung des engeren Sakramentenbegriffs im 12 Jh; *officia* (*observationes:* gewöhnlich für die Liturgie des Kirchenjahres) seit Isidor von Sevilla († 636) durch das Mittelalter (in PL sind manche Titel nicht original) bis in das 17. Jh; *caeremoniae* vom 16.–17. Jh; *ritus* vom 16.–20. Jh (vgl. »Ritenkongregation«); in amtlichen Dokumenten zusammen mit *caeremonia* seit dem Hochmittelalter (vgl. D 570, 655, 856, 943). *Cultus* ist erst seit der Scholastik gebräuchlich, in amtlichen Dokumenten im technischen Sinn für Liturgie zuerst bei Pius V. (Quod a nobis; zur Einführung des Breviarium Romanum, 1568). Schließlich finden wir seit dem 16. Jh den Ausdruck *liturgia*.
6. Die Wortgruppe *liturgia* wurde in den Westen durch Humanisten eingeführt (Beatus Rhenanus verwendet es im Vorwort zu seiner

Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie [Kolmar 1540, Blatt 6]; bei Georg Witzel findet sich das Wort auch in eingedeutschter Form [Liturgy]; seit 1541 gebraucht man es häufig in Buchtiteln: vgl. G. Richter, Die Schriften Witzels. Fulda 1913). Seither begegnet sie (zunächst besonders das Adjektiv) immer wieder, so in Titeln für Editionen östlicher (Cassander [1558] gilt bisher als frühestes Beispiel) oder westlicher Eucharistieformulare (Pamelius [1571] u.a.), später auch als Bezeichnung für die Gesamtheit liturgischer Texte (J.A. Assemani, Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom 1749–66), für die Wissenschaft von der Liturgie (E. d'Azevedo, Exercitationes liturgicae. Rom 1750; M. Gerbert, Principia theologiae liturgicae. Augsburg 1759), seit dem 18. Jh steht sie zunehmend für den Gottesdienst selbst. In amtlichen Dokumenten taucht die Wortgruppe wohl zuerst 1794 (Pius VI: D 1566, 1533) und 1832 (Dekret der Ritenkongregation Nr. 2692) auf und wird seit dem Ende des 19. Jh immer häufiger (z.B. auch CIC c. 1257, 1365; als Adjektiv an ca. 40 Stellen), ohne jedoch die älteren Termini zu verdrängen. Als Name für den evangelischen, zunächst anglikanischen (Vorrede des Prayer Book von 1661) Gottesdienst begegnet das Wort vereinzelt im 17. Jh und bürgert sich seit dem Ende des 18. Jh ein.

7. Wenn man Vor- und Nachteile der zahlreichen Ausdrücke abwägt, wird man feststellen, daß die Wörter, die den Begriff des amtlichen Dienstes einschließen (*ministerium* u.a.), von ihrem Ursprung her wenig geeignet sind, den Anteil der Gemeinde an der Liturgie zu verdeutlichen. Ihr Vorteil ist, daß sie offen lassen, ob der Dienst Gott, der Gemeinde oder – wie in der Tat – beiden geleistet wird. Dasselbe gilt für das Wort *liturgia*. In ihm ist überdies das Volk ausdrücklich eingeschlossen. Wenngleich die mögliche Bedeutung »Werk des Volkes« faktisch nicht mit dem Wort verbunden wurde, erscheint es doch von dieser Setzung her besonders geeignet, und es ist bedauerlich, daß es so spät im Westen rezipiert wurde. Liturgie als heiliges Tun der kirchlichen Gemeinschaft wird besonders in dem Terminus *collecta* (heilige Versammlung) verdeutlicht. Nur die Außenseite erfassen *ritus* und *caeremoniae*. *Mysterium*, *sacramentum* und *sacrum* betonen vor allem das Wirken Gottes an uns unter heiligen Zeichen. Die latreutische Seite heben einseitig heraus *cultus*, *devotio* und *religio*. Der besonders aus der Regel Benedikts bekannte Ausdruck *opus Dei* ist in seiner Doppeldeutigkeit (vgl. E. Schlink, Gottes Dienst und Gottesdienst, in: Der Kult und der heutige Mensch [hrsg. von M. Schmaus – K. Forster]. München 1961, 173–183) besonders fähig, Liturgie auszusagen als Werk Gottes an uns (in diesem Sinn häufig in der Hl. Schrift; vgl. Benedikt, Reg. [Prolog]: *operantem in se Dominum magnificant*) wie auch als unser Werk im Auftrag und in der Kraft Gottes (vgl. Jo 4, 34; 5, 36) und auf Gott hin (vgl. Jr 48, 10; Jo 6, 28 f; Röm 14, 20; 1 Kor 15, 28; 16, 10; Apk 2, 26; vgl. Phil 2, 30).

II. Begriffsgeschichtlich

1. Das Fehlen eines generellen Begriffs für Liturgie und das Vermeiden der zahlreichen allgemeinen vorchristlichen Kultausdrücke im *NT* wird man mit B. Reicke aus dem festen Bewußtsein von der Andersartigkeit der christlichen Liturgie erklären können. Im Vordergrund steht nicht das menschliche Handeln, sondern das, was Gott in Christus getan hat und in der Gegenwart seines Geistes durch sein →Wort und seine →Sakramente je neu wirkt. Was der Mensch im Gottesdienst tut (das NT kennt eine Fülle solcher konkreter Akte), ist gläubiges Empfangen dessen, was Gott tut, und gottesdienstliche Antwort darauf in der Gegenwart und Vermittlung Christi und seines Geistes (vgl. Mt 18,20; Röm 8,15f; Gal 4,6f; 1 Kor 14,25).
2. In der Folgezeit hat man zwar vielfach die vorchristliche Terminologie wieder aufgegriffen, aber darüber nicht vergessen, daß Liturgie zuerst Werk Gottes ist, der in Christus und seinem Geist wirkend gegenwärtig ist. So kann Hippolyt (Ἀποστολικὴ παράδοσις 31,2) die gottesdienstliche Versammlung geradezu als den Ort definieren, wo der Geist in Fülle anwesend ist. Der als Akklamation (nicht zunächst als Wunsch) zu verstehende Dialog zwischen Liturg und Gemeinde: Der Herr (ist) mit euch – und mit deinem Geist (dem Charisma des Liturgen), weist ebenso auf diese Tiefenschicht christlicher Liturgie (W.C. van Unnik, in: NT-Essays ... in Memory of Th. W. Manson. Manchester 1959, 194–207) wie die altchristlichen Begriffe *mysterium* und *sacramentum*. Definitionsversuche dessen, was mit vielen Namen, meist aber mit konkreten Einzelbegriffen, bezeichnet wurde, liegen aus der *Väterzeit* kaum vor. Eine Ausnahme bildet etwa die Bestimmung bei Isidor von Sevilla (Etymologiae VI, 19, 39f): *sacramenta sunt, quaecumque in sancta ecclesia pontificum aut sacerdotum geruntur officio*.
3. Die *Scholastik* hat sich ebenfalls kaum um eine Klärung des Begriffs bemüht. Die heilsmittlerischen Elemente der Liturgie kommen in der Sakramententheologie zur Sprache, die kultische Seite – ohne Unterscheidung zwischen liturgischem und nicht-liturgischem Tun – in der Moraltheologie.
4. Mehr oder weniger wirkt diese scholastische (von den mittelalterlichen Liturgikern vermiedene) Trennung bis heute in Moral- und Pastoraltheologien, in den Liturgiken, im →Kirchenrecht und in den Katechismen nach. Selbst der Katechismus der Bistümer Deutschlands von 1955 unterscheidet zwischen Gottesdienst einerseits, Sakramentenspendung, Segnung und Weihung anderseits. Der CIC handelt im 3. Buch über Sakramente und Sakramentalien (1. Teil), über heilige Orte (darin über die Bestattung) und Zeiten (2. Teil) und über den »göttlichen Kult« (3. Teil), einleitend über Kult und Liturgie im allgemeinen, sodann, ohne Scheidung zwischen Liturgie und Nichtliturgischem, über Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie, Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien, über Prozessio-

nen, liturgisches Gerät, Gelübde und Eid. Dazu kommen zerstreute Bestimmungen über liturgische Rechte und Pflichten in den übrigen vier Büchern des CIC.

5. Seit der Übernahme des Wortes Liturgie im 16. Jh folgte man zunächst dem jüngeren griechischen Sprachgebrauch (Liturgie; Eucharistiefeier) unter häufiger Einschränkung auf die *Texte*, so in den Titeln vieler Werke des 16.–18. Jh und ausdrücklich bei E. Renaudot (Liturgiarum orientalium collectio I, Paris 1715, 169) und J. Goar (Euchologion. Venedig 1730, 95 f). Andere beziehen weitere gottesdienstliche Handlungen (Andachten, Stundengebet, manchmal auch die Predigt) ein, schließen jedoch Sakramente und Sakramentalien vom Begriff »Liturgie« (oder *cultus publicus*, öffentlicher Gottesdienst) aus (J. Lauber, J. B. Renninger u. a.). Andere Pastoraltheologen wiederum sprechen von Privatkult oder Privatgottesdienst (D. Gollowitz – F. Vogl, Pastoraltheologie II, Landshut 1803, Regensburg [4]1851, 8; J. B. Lüft, Liturgik. Mainz 1844, 39). Solche Anschauungen erklären sich aus der früh einsetzenden Lösung der Sakramentenspendung aus der Eucharistiefeier und der damit verbundenen Individualisierung ihres Empfangs.

6. Unter den *Vertretern eines auch die Sakramente umfassenden Liturgiebegriffs* greifen einige bei meist deutlicher Vermeidung des Wortes »Kult« auf traditionelle, die Sinnrichtung der Liturgie offen lassende Synonyme wie *officium* und *ministerium* (J. A. Assemani, J. Fornici, J. Amberger, P.-J.-B. de Herdt, A. Fortescue) oder *mysterium* (M. Ruef, F. A. Staudenmaier) zurück, ohne eine eigentliche Definition zu versuchen.

7. Das seit der Scholastik vordringende Wort *Kult* hat wohl als erster L. Muratori in eine generelle Definition aufgenommen, wenn er (Liturgia Romana vetus I, Venedig 1748, 1) Liturgie – im eigentlichen Sinn die Messe, im weiteren Sinn die Sakramente – beschreibt als »Weise, den wahren Gott durch äußere, gesetzlich festgelegte Riten zu verehren, sowohl zur Bezeugung seiner Ehre als auch zur Übermittlung seiner Wohltaten an die Menschen«. Die hier noch einbezogene soterische Seite verschwindet später vielfach aus der Definition. Sie gilt als sekundärer Zweck oder wird in das Kapitel »Wirkungen der Liturgie« verwiesen. Häufig werden daher Sakramente und Sakramentalien als Liturgie im uneigentlichen Sinn oder Privatliturgie bezeichnet, wenn man sie nicht ganz aus dem Begriff ausschließt.

Ein erstes Beispiel für die Einordnung der gesamten Liturgie unter den Begriff »Kult« (Gottesdienst, worship) bietet F. A. Zaccaria (Onomasticum rituale I, Faenza 1787, 141: *omnis Dei cultus Ecclesiae auctoritate constitutus*). In ähnlicher Weise definieren die meisten Liturgiken (einige Beispiele bei H. A. P. Schmidt, Introductio in liturgiam occidentalem. Rom-Freiburg 1960, 49 bis 60), Moral- und Pastoraltheologien und kanonistischen Werke seit dem Ausgang des 18. Jh. Einzelne, besonders französische Autoren ersetzen »Kult« durch »Gebet« oder »Betätigung der

Religion« (z. B. P. Guéranger, Institutions liturgiques I, Paris 1883, 1).
Unter dem Einfluß der Religionswissenschaft wurde und wird zwar vielfach Kult nicht nur latreutisch, sondern, entgegen dem Sinn des Wortes, auch oder sogar primär soterisch verstanden. Doch überwiegt mindestens seit der Wiederbelebung der Scholastik in der 2. Hälfte des 19. Jh in der moral- und liturgiewissenschaftlichen Literatur der klassische theologische Begriff des Kultes als Ausdruck der Tugend *religio*. Die Gleichsetzung von Kult und Liturgie erklärt sich u.a. daraus, daß die Liturgiker meist von der Moraltheologie oder der Kanonistik ausgehen. Ein wichtiger innerer Grund hierfür ist die einseitige Akzentuierung des Opfercharakters der Eucharistie.
Da es sich beim Kult (Gottesdienst usw.) um einen Genusbegriff handelt, bedarf es zur Definition der Liturgie einer spezifischen Differenz. Während sich z. B. L. Beauduin (in: QLP 3 [1912], 56) und J. A. Jungmann (seit 1931) mit dem Zusatz »der Kirche« begnügen, lauten die spezifischen Bestimmungen in der Regel: öffentlich *(publicus)*, amtlich, offiziell, gesetzlich geregelt, rituell u.ä., nicht mehr *divinus* (wie in der Scholastik und in kirchenamtlichen Dokumenten). Die engere Auffassung C. Callewaerts (Liturg. Instit. I, Brügge [1919] ^{4}1944, 6 f), der nur den kirchlich eingesetzten oder determinierten Kult, nicht die von Christus eingesetzte Substanz als Liturgie gelten läßt, hat dagegen keine Nachfolger gefunden, zumal sie mit der Liturgieenzyklika Pius' XII. nicht zu vereinbaren ist.
Durchweg wird, wie schon die seit dem Mittelalter beliebten Ausdrücke »Ritus« und »Zeremonien« und die lange geltende Einschränkung des Wortes »Liturgie« auf die Formulare verraten, bis in die Gegenwart hinein der Begriff mehr oder weniger ausdrücklich auf die Außenseite eingeschränkt (so auch in evangelischen Liturgiken). Erst als J. J. Navatel (Etudes 137 [1913], 449–476) diesen Standpunkt polemisch zuspitzte, bahnte sich ein Wandel an. Doch wirkt die alte Auffassung trotz der entschiedenen Ablehnung durch die Liturgieenzyklika Pius' XII. (532, Nr. 25) noch immer nach (z. B. J. Lechner, Liturgik des römischen Ritus. Freiburg 1953, 2).
Vielfach wird als weiteres artbildendes Element in die Definition aufgenommen, daß der öffentliche Kult von Priestern, vom Klerus, von kirchlich Beauftragten oder (erst in den letzten Jahrzehnten häufiger) von der kirchlichen Gemeinschaft (unter dem Vorsitz der Priester) getragen wird.
8. Die Definition der Liturgie als des öffentlichen Kultes der →Kirche beruft sich auf *kirchliche Dokumente*. Der CIC (1917) scheint in der Tat Liturgie und *cultus publicus* gleichzusetzen: »Wenn ein *Kult* im Namen der Kirche von legitim dazu beauftragten Personen und durch Akte, die nach kirchlicher Einsetzung nur Gott, Heiligen und Seligen zukommen, erwiesen wird, heißt er *öffentlich*; sonst *privat*« (c. 1256). Es ist Aufgabe nur des Apostolischen Stuhles,

die heilige Liturgie zu ordnen und liturgische Bücher zu approbieren (c. 1257).
Die Enzyklika »Mediator Dei« (1947) verwendet nicht nur häufig – neben älteren Termini – den Ausdruck *cultus* (*divinus*, *publicus* u.ä.), sie liefert nach verbreiteter Ansicht überdies eine eigentliche Definition: »Die heilige Liturgie stellt den öffentlichen Kult dar, den unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater darbringt und den die Gemeinschaft der Christgläubigen ihrem Gründer und durch ihn dem ewigen Vater erweist. Um es kurz zusammenzufassen: sie stellt den gesamten öffentlichen Kult des mystischen Leibes Jesu Christi dar, des Hauptes und seiner Glieder« (528 f; Nr. 20).
In der Instructio der Ritenkongregation »De Musica sacra et de sacra Liturgia« vom 3. 9. 1958 (§ 1) wird die eben zitierte Kurzfassung der Enzyklika als Definition der Liturgie angegeben. Daran schließt sich eine in Anlehnung an CIC c. 1256 f formulierte Definition liturgischer Akte (Ergänzung des c. 1256, vgl. c. 2256, 1): »Daher« (weil Liturgie öffentlicher Kult des mystischen Leibes ist) »sind liturgische Akte jene heiligen Handlungen, die von Jesus Christus oder der Kirche eingesetzt sind und in beider Namen nach den vom Heiligen Stuhl approbierten Büchern (vgl. c. 1257) von dazu legitim beauftragten Personen durchgeführt werden, um Gott, den Heiligen und Seligen die gebührende Verehrung zu erweisen.« Gemeinschaftliche Gottesdienste wie Andachten, Wallfahrten und manche Prozessionen (die c. 1256 als *cultus privatus* bezeichnet) werden in der Instructio als *pia exercitia* bezeichnet (vgl. c. 1259, 1: *pietatis exercitia*), ein nicht gerade glücklicher Terminus, weil individuelle Andachtsübungen wie die der c. 125, 565, 1367 u.a. im offiziellen Index analytico-alphabeticus des CIC *pietatis exercitia*, im c. 595, 2 *pietatis officia* genannt werden.
9. Während die meisten neueren Autoren die Liturgie vor und nach »Mediator Dei« nur latreutisch definieren, beziehen andere auch ihre *soterische Seite* in die Definition ein, ja legen auf sie besonderes Gewicht, ohne allerdings den Genusbegriff »Kult« (Gottesdienst) aufzugeben. Ältestes Beispiel für die Einbeziehung der heilsmittlerischen Seite ist die bereits zitierte Definition Muratoris. Die Pastoraltheologen der Aufklärungszeit scheinen vielfach in »absteigenden« Wirkungen der Liturgie ihr Wesen zu sehen, wenn sie den Gottesdienst vor allem als Mittel zur Belehrung, Erbauung, Förderung der Sittlichkeit und Glückseligkeit definieren (z.B. Th.W. Powondra, F. Hinterberger, D. Gollowitz–F. Vogl).
J.M. Sailer (Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen II, Sulzbach 1811, 101.116.130 f.138.142 f) bezeichnet als Liturgie alle »Anstalten der äußeren Religion«, die das Heilsgeschehen offenbaren und im Menschen erhalten und fördern. Auch in der Folgezeit wird bisweilen die Liturgie einseitig nach ihrer sakramentalen Richtung als Verwirklichung des Erlösungswerkes definiert, so z. B. von F. A. Staudenmaier (Encyklopädie. Mainz 1834, 593): »Die Liturgie als Verwirk-

lichung des Cultus ist die durch den Priester vermittelte wirkliche Feier der höchsten Momente des göttlichen in Christus ruhenden Lebens der Menschheit.« Ähnlich definieren J. Amberger, F. Pohl, A. Ricker, J. B. Renninger, J. B. Heinrich und F. X. Linsenmann.
Vor allem hat O. Casel einen soterisch betonten Liturgiebegriff vertreten. Er nennt den »eigentlichen Kern der (liturgischen) Handlung, also in erster Linie das erlösende Wirken des Herrn durch die von ihm eingesetzten Handlungen«, Mysterium, »das Tun der Kirche bei diesem Heilswerke Christi« Liturgie (Das christliche Kultmysterium. Regensburg ^{4}1960, 62). Beide Begriffe dürfen nicht getrennt werden, weil das Tun der Kirche zugleich Werk Christi und darum *Kult*mysterium ist, d. h. Vergegenwärtigung der Heilstat Christi (ders., Mysteriengegenwart, in: JLW 8 [1928], 145). Ähnlich definieren u. a. J. Bütler (trotz einiger Reserven) in: ZKTh 59 (1935), 546–571; M. Festugière, in: Cours et conférences des semaines liturgiques 14 (1937), 63 ff; J. Hild in: MD 20 (1950), 83–113; C. Oggioni – G. Biffi, Introduzione alla vita liturgica. Mailand 1958, 17; die Anschauungen von P. Kardinal de Berulles († 1629) zusammenfassend G. Moioli, in: Scuola Cattolica 90 (1962), 114 und die orthodoxe Theologie (z. B. G. Florovsky, in: Ways of Worship. London 1959, 58: »Entfaltung des Mysteriums der Kirche ... im gemeinsamen sakramentalen Gottesdienst der Kirche«).
Ausdrücklicher beziehen dagegen die *latreutische* Sinnrichtung vor der soterischen, neben oder nach ihr in ihre Definitionen ein die Liturgiken von J. Marzohl – J. Schneller, F. X. Schmid, J. B. Lüft, J. Fluck, V. Thalhofer (vgl. auch A. Koch, Pastoraltheologische Vorlesungen. Tübingen 1899, 128; A. Schmid, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 63 [1910], 310; J. Braun, Liturgisches Handlexikon. Regensburg ^{2}1924; F. Schubert, Grundzüge der Pastoraltheologie. Graz-Leipzig ^{3}1935, 1).
Der Einfluß Casels ist deutlich bei R. Stapper (Katholische Liturgik. Münster $^{5-6}$1931, 20): »Liturgie ist der das Priestertum Jesu Christi fortsetzende Gemeinschaftskult der Kirche, in dem die Erlösungstat Christi vergegenwärtigt, durch Christus Gott die höchste Ehre erwiesen und den an Christus sich anschließenden Gläubigen die Erlösungsgnade mitgeteilt wird«; ähnlich definieren Ph. Oppenheim (Notiones liturgiae fundamentales. Turin 1941, 20 f; daneben aber S. 40: *publicus Ecclesiae cultus*) und B. Reetz (Hl. Dienst 7 [1953], 77). Für H. Elfers ist (ThGl 34 [1942], 132) Liturgie »der rechtlich geregelte Gottesdienst, insofern die fortbestehende Mittlerschaft Christi zwischen Gott und den Menschen in der Kultgemeinschaft symbolischen Ausdruck erhält« (was nach diesem Autor ohne Mitwirkung eines Priesters nicht möglich ist); für H. Keller (Scholastik 17 [1942], 382) bedeutet Liturgie »Dienstleistung am Aufbau des geheimnisvollen Herrenleibes, sofern er verwirklicht wird durch den öffentlichen Gottesdienst der Kirche«. Seit 1947 wird zwar immer wieder der bereits zitierte Passus der Enzyklika Pius' XII. als Definition an-

geführt, aber man versucht, die absteigende Seite der Liturgie dennoch (dem Gesamtinhalt der Enzyklika entsprechend) als Wesenselement (und nicht nur als Wirkung) zu umgreifen, so A. Stenzel (ZKTh 75 [1953], 214), wenn er Liturgie ansieht als das »Kulttun des ›wandernden Gottesvolkes‹ als der Kultgemeinde derer, die in den (sakramentalen) Charakteren gesiegelt wurden zu Teilhabe und Mitvollzug am Priestertum Christi«; J. H. Miller (Fundamentals of the Liturgy. Notre Dame 1959, 31; vgl. ThSt 18 [1957], 356): »Öffentlicher Gottesdienst des Mystischen Leibes ..., der allen Gliedern gemeinsam ist, weil er Gebet und Tun ihres Hauptes Christus ist, Gottesdienst, der in göttlicher Wirksamkeit einen heiligen Austausch von göttlichem Leben und menschlicher Ehrung durch sakramentale Handlungen bewirkt, die von Personen ausgeführt werden, die geistlich qualifiziert und juristisch beauftragt sind, Werkzeuge des Priesters Christus zu sein, Gottesdienst, der letztlich vom Hl. Stuhl in Ausübung der ihm von Jesus Christus ... anvertrauten göttlichen Autorität geordnet und eingesetzt ist.«
Andere beziehen neben dem Priestertum Christi das Wirken des →*Hl. Geistes* ein (z. B. G. Lefebvre, H. A. P. Schmidt, H. Manders). Soterisch und latreutisch bei Beibehaltung des Genusbegriffs Kult definieren ferner B. Häring (Das Gesetz Christi. Freiburg 1954, 135–140); H. Kahlefeld (Liturgisches Jahrbuch 5 [1955], 192–196; 9 [1959], 134; Klerusblatt 41 [1961], 361; Ch. M. Magsom (The Inner Life of the Worship. St. Meinrad [Indiana] 1958, 15); W. Kempf (Liturgie – Werk Gottes, in: Mitteilungen für die Seelsorge ... im Bistum Limburg 5 [1958], 25 f); G. van der Meer (Ways of Worship. London 1959, 45 f); J. Feiner (Lebendige Seelsorge 10 [1959], 48 f); Th. Filthaut (Grundfragen liturgischer Bildung. Düsseldorf 1960, 42.46) u. a.
10. Während die unter 9 genannten Autoren mehr oder weniger deutlich Kult als Genusbegriff verstehen, verzichten andere darauf und stellen die soterische und kultische Seite unter verschiedene andere Oberbegriffe (Dienst; Akt; Ritus u. ä.). Dazu gehört J. Goar (Euchologion. Venedig 1730, 95), wenn er Liturgie definiert als »Dienst *(ministerium)*, durch den wir Gott Vater kultisch verehren und der die Menschen zu göttlichem Stand erhebt, darin bewahrt und ihn ausformt«. In dieser Reihe sind außerdem zu nennen J. B. Migne, die Pastoraltheologien von A. Gassner und J. Schüch, außerdem H. Keller (ZAM 8 [1933], 117), J. Braun (Liturgia Romana. Hannover 1937, 122) und E. Jombart (DDC 4 [1949], 863). Als Ausübung des Priesteramtes Christi (in seiner doppelten Sinnrichtung) durch die Kirche definieren die Liturgie u. a. I. Wapelhorst (Compendium S. Liturgiae. New York 1887), Ch. Panfoeder (Christus, unser Liturge. Mainz 1924, 21), L. Beauduin (unter Aufgabe seiner eigenen vielfach übernommenen Kultdefinition von 1913, in: QLP 29 [1948], 125), M. Righetti (Manuale di storia liturgica I, Mailand ²1950, 6 [neben der »Definition« der Enzyklika]), R. Peil (Handbuch

der Liturgik. Freiburg 1955, 4f), das Handbuch der Actio catholica Italiens: La sacra Liturgia (neben der »Definition« der Enzyklika als »dynamische« Definition), A. Bugnini (Asprenas 6 [1959], 4), I.-H. Dalmais (Die katholische Glaubenswelt I, Freiburg 1959, 84; vgl. ders., in: MD 19 [1949], 19). Als Lebensaustausch zwischen Christus und Kirche definiert die Liturgie J. Pinsk (Liturgische Zeitschrift 3 [1930], 329), als Form des Austausches zwischen Gott und Mensch P. Parsch (Volksliturgie. Klosterneuburg [2]1952, 123), als zeichenhafte und wirkliche Erfüllung der Heilsgeschichte M.-D. Chenu (MD 30 [1952], 9), als Dialog zwischen Christus *sponsus* und Kirche *sponsa* M. Schmaus (Liturgisches Jahrbuch 5 [1955], 87), als Feier des Christusmysteriums durch die Kirche J. Leclerq (Erbe und Auftrag [= BM] 37 [1961], 461), als Ausdruck und Verwirklichung des Neuen und Ewigen Bundes im Geist und des Kommens der Herrschaft Gottes mittels sakramentaler Zeichen I.-H. Dalmais (Liturgisches Jahrbuch 11 [1961], 204f), als persönliche Begegnung des ganzen Menschen mit Gott unter Zeichen durch und in Christus A. Verheul (Inliding tot de liturgie. Haar theologische achtergrond. Antwerpen 1961, 12).

Besondere Beachtung findet neuerdings die Definition C. Vagagginis, die u. a. von L. Eisenhofer – J. Lechner (Liturgia romana. [7]1960, 10); G. Stevens (Yearbook of Liturgical Studies 1 [1960], 69), M. Garrido-Bonaño (Curso de liturgia romana. Madrid 1961, 5.20ff) übernommen wird: Liturgie ist »das Gefüge der von Christus oder der Kirche eingesetzten sinnenfälligen Zeichen ..., die je nach ihrer Art bewirken, was sie bezeichnen, durch die Gott (appropriiert der Vater) durch Christus, das Haupt, in der Gegenwart des Hl. Geistes die Kirche heiligt und durch die die Kirche in Gegenwart des Hl. Geistes und in Vereinigung mit Christus ... Gott (appropriiert dem Vater) ihren Kult darbringt« (Vagaggini, 33), kurz »das Gefüge sinnenfälliger wirksamer Zeichen der Heiligung und des Kultes der Kirche« (ebd. 35) oder »die Verwirklichung der Heilsgeschichte *in sacramento, in mysterio* von Pfingsten bis zur Parusie« (ebd. 38).

11. Die unter 9 und 10 aufgeführten Definitionen beziehen zum Teil die Einsetzung der Liturgie durch Christus und die Kirche und ihre rechtliche Ordnung ein. Auch die Einschränkung auf die Außenseite der Liturgie begegnet wiederholt. Daß nicht nur der Priester, wie meist angenommen wird, sondern auch das Volk Subjekt der Liturgie ist, fügen als ausdrückliches Element in ihre Definition ein u. a. F. A. Staudenmaier, J. B. Lüft, V. Thalhofer, J. B. Renninger, A. Koch, Caronti, J. Braun und C. M. Magsom.

12. Die Einbeziehung der absteigenden Komponente in die Definitionen unter 9 und 10 kann sich mit größerem Recht als die nur kultische Definition der großen Mehrzahl der Autoren auf die Liturgieenzyklika Pius' XII. berufen. Besonders deutlich wird das in folgenden Sätzen: »Die Kirche führt ... das Priesteramt Jesu Christi vor allem durch die heilige Liturgie weiter« (522; Nr. 3). Die Liturgie

ist »nichts anderes als die Ausübung dieses Priesteramtes« (529; Nr. 22). In ihr wird »ohne Zweifel das Werk unserer Erlösung weitergeführt und seine Frucht uns zugewendet« (533; Nr. 29; vgl. ferner über Wesen und Sinn *[natura et ratio]* der Liturgie ebd. 583; Nr. 169).
13. Das *Vaticanum II* umschreibt die Liturgie als »Ausübung des Priestertums Christi, bei der mittels sinnenhafter Zeichen die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und durch den mystischen Leib Jesu Christi, Haupt und Glieder, der gesamte öffentliche Kult erwiesen wird« (Constitution de s. Liturgia 7).

III. Systematisch

Was nach heutigem Recht liturgisch ist, kann wenigstens für den lateinischen Ritus leicht bestimmt werden: was nach den approbierten liturgischen Büchern durchgeführt wird. Schwieriger ist die begriffliche Zusammenfassung der nach Inhalt und Gestalt sehr verschiedenen Akte. In ihrem Zentrum steht die Feier der →Eucharistie. Als Bereitung und Ausstrahlung der Eucharistie sind Sakramente, Sakramentalien und das Stundengebet anzusehen.
Die Liturgie der Kirche ist ihre wichtigste Lebensfunktion neben der *martyria*, der →Verkündigung, die aber zum Teil innerhalb der Liturgie erfolgt und an ihrem sakramentalen Charakter teilhat, und neben der *diakonia*, vom hierarchischen Dienst bis zum Dienst Gottes im Alltag des Christen, Dienste, die von der Liturgie, insbesondere nach ihrer heilsmittlerischen und paränetischen Seite, angeregt und ermöglicht werden und die ihrerseits zur Liturgie, vor allem nach ihrer latreutischen Seite und als Beginn der eschatologischen Verherrlichung Gottes, bereiten oder in sie einmünden wollen.
Trotz der zentralen Stellung der Liturgie im Leben der Kirche hat sich die systematische Theologie ihrer bisher kaum angenommen. Die gegenwärtigen Bemühungen, die in engster Beziehung mit vertieften Erkenntnissen der biblischen und dogmatischen Theologie (Kirche, Wort Gottes, Sakramente) stehen, finden ein bedeutsames Echo in der Enzyklika »Mediator Dei« (1947) Pius' XII., die ihrerseits auf der Enzyklika »Mystici Corporis« (1942) aufbaut. Auf Grund der Liturgieenzyklika definieren wir die katholische Liturgie als die von der Kirche, dem hierarchisch gegliederten Volk Gottes, der Braut und dem Leib Christi, durch den gegenwärtigen Christus im Hl. Geist unter äußeren Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktuierung des Neuen Bundes zwischen Gott und Menschen in Fortführung des einerseits soterischen, anderseits latreutischen und impetratorischen Priesteramtes Christi nach seiner Erhöhung bis zu der in seiner Wiederkunft anbrechenden vollendeten Königsherrschaft Gottes.
1. *Inhalt der Liturgie.* a) Liturgie ist demgemäß *heiliges Geschehen* (»Aktuierung«). Sie ist also nicht die Wissenschaft von der Liturgie

und auch nicht die Sammlung liturgischer Formulare. Und zwar ist Liturgie dieses Geschehen und Tun auch in seinem inneren Wesen und in seinen Wirkungen (»Mediator Dei« 530–534, 556, 591; Nr. 23 bis 31, 92, 195), nicht nur der »äußere, sinnenfällige, dekorative Apparat der Zeremonien« noch die rechtliche Ordnung des Geschehens allein. Beides weist die Enzyklika zurück (532; Nr. 25). b) Hörbares Wort und sichtbares Tun, Ritus (die gesamte Außenseite) und Zeremonien (das Sichtbare, insbesondere das Sekundäre daran) gehören jedoch – unbeschadet aller Kontingenz im einzelnen – wesenhaft zur Liturgie. Das priesterlich-mittlerische Wirken Christi in der kirchlichen Liturgie unterscheidet sich vom unmittelbaren Wirken, das Gott bei aller gestifteten Bindung an Zeichen völlig freisteht, dadurch, daß es »unter äußeren Zeichen« geschieht. c) Nicht jede durch Zeichen (etwa worthaft) vermittelte Fortführung des Priestertums Christi in seiner Kirche ist liturgisch. Als weiteres artbildendes Merkmal kommt hinzu, daß es »in rechtmäßiger Ordnung« geschieht. Auf göttlichem und kirchlichem Recht beruhende Ordnung gehört von Anfang an (z. B. 1 Kor 11; 14; besonders 11, 2 [παράδοσις]; 14, 40 [τάξις]; 1 Tim 2, 1 f) und wesentlich (Mediator Dei, 544–547; Nr. 48 bis 64) zu den Bedingungen kirchlicher Liturgie, weil nur Gott (»Substanz« der Sakramente) und in seinem Auftrag und in bestimmten Grenzen die rechtmäßige kirchliche Autorität (sekundäre Sakramentsriten, Sakramentalien, Ausformung des →Kirchenjahres, Stundengebet) äußere Zeichen und innere (wenigstens potentielle) Wirkung verbinden kann. »Rechtmäßig« besagt u. a., daß liturgische Akte nur »unter dem →Bischof oder einem von ihm Beauftragten zuverlässig« (IgnSm 8, 1) sind (vgl. Constitutiones Apostolicae 8, 47, 39). »Rechtmäßig« bedeutet jedoch nicht notwendig »gesetzlich« und noch weniger »zentral geregelt«, so sehr die Bischöfe in Verbindung mit dem Nachfolger Petri (→Papst) stehen müssen.

Offizielle Liturgiebücher des römischen Ritus erschienen erst seit 1568. Bis in die zweite Hälfte des 19. Jh blieben Missalien und Breviere einzelner Diözesen und allgemein Diözesanritualien ohne römische Approbation. Bis heute werden in einzelnen unierten Kirchen des Ostens von Rom nicht ausdrücklich approbierte Bücher benutzt. Auch die Liturgien der getrennten Kirchen des Ostens sind als gültig anzusehen (→Ostkirche). Die Bedingungen des CIC (vgl. Mediator Dei 544; Nr. 57) und der Ritenkongregation für die Gültigkeit gelten also in erster Linie für die gegenwärtigen lateinischen Riten und auch dort nicht ausnahmslos, weil in Notfällen (Taufe, Eheschließung) oder kraft rechtmäßiger Gewohnheit (vgl. CIC c. 5; 25–30) liturgische Akte möglich sind, die nicht *secundum libros liturgicos a s. Sede approbatos* erfolgen. Auch die Homilie ist ein liturgischer Akt (Mediator Dei 529, 558; Nr. 21, 100; Rubricae Missalis Nr. 474; AAS 52 [1960], 676; Vatic. II, Const. de s. Lit., 35, 2; 52). Die übliche juridische »Definition« kann demnach nicht als wissenschaftliche Definition jeder katholischen Liturgie betrachtet werden.

Gewiß ist das rechtliche Element als artbildende Besonderheit der *liturgischen* Fortführung des Priestertums Christi so wesentlich, daß es nicht – wie in manchen Definitionen – fehlen darf. Aber es genügt ebensowenig zur vollen Wesensdefinition wie die rechtliche Seite der Kirche. Beide rechtlichen Begriffe erfassen die Innenseite nur als Zweck oder Wirkung, nicht, wie es zu fordern ist, als Konstitutivum.
Die heute geltenden Bedingungen für liturgische Akte erlauben eine wenigstens äußere Abgrenzung gegenüber anderen gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Akten, etwa den allgemein vorgeschriebenen, aber außerhalb der liturgischen Bücher und Vorschriften stehenden Schlußgebeten nach der *missa lecta*, dem gemeinsamen Rosenkranzgebet im Oktober und den gemäß CIC c. 1259, 1 von den Bischöfen zu ordnenden *pia exercitia*.
d) Entgegen einer vielfach vertretenen Auffassung liefern Stil und Inhalt der →Gebete kein entscheidendes Kriterium zur Unterscheidung zwischen liturgischen und nichtliturgischen Akten, auch deshalb nicht, weil die liturgischen Bücher selbst aus der individuellen Frömmigkeit stammende Texte und Akte enthalten, die nach Inhalt und Stil dem »Geist der Liturgie« nicht oder kaum entsprechen.
e) Im Gegensatz zu der in der scholastischen Moraltheologie grundgelegten, seit dem ausgehenden 18. Jh vordringenden, in den letzten fünfzig Jahren vorherrschenden Definition der Liturgie als Kult beschreiben wir die Liturgie als zeichenhafte *Aktuierung des priesterlich-mittlerischen Heilswirkens Christi* durch die Kirche. Dieses hat zwei innigst miteinander verbundene Aspekte: *Gloria Deo – pax hominibus* (Lk 2, 14). Demgemäß ist von dem einerseits »aufsteigenden« latreutischen (Lob und Dank) und impetratorischen (Sühne und Bitte), anderseits »absteigenden« soterischen (Wort und Sakrament) Wirken Christi zu sprechen. Das Ergebnis bezeichnen wir mit der Kelchformel des Abendmahls als *Neuen Bund* (vgl. 2 Kor 3, 6; Hebr 9, 15.20; 7, 22; 8, 6). Dieser – wie schon der Alte →Bund – geht von Gottes Gnade und Liebe aus, gewährt dem Volk Gottes ungeschuldete →Gemeinschaft mit Gott und verpflichtet es umgekehrt zum kultischen und ethischen Dienst. Der Bund wird in seiner Zweiseitigkeit durch das Priesterwirken Christi im Hl. Geist von der Kirche immer wieder erneuert und in der Liturgie zeichenhaft verwirklicht. Das geschieht vor allem durch die Anamnese der Heilsgeschichte, insbesondere ihres Höhepunktes: Tod und →Auferstehung Jesu Christi. Diese Anamnese ist zunächst nicht menschliche Erinnerung an das Tun Gottes, sondern nach dem biblischen Befund dieses Tun selbst, Gegenwärtig- und Wirksamwerden des Bundes Gottes in Christus, der freilich die Antwort des Christus eingegliederten Menschen erwartet. Das Ziel des Gesamtgeschehens ist bezeichnet in dem biblischen Zentralbegriff der »Königsherrschaft Gottes« (→Reich Gottes). Wo sie zwischen dem ersten und letzten Kommen Christi – vor allem durch die sakramentale Seite der Liturgie – anbricht, beginnt das →Heil des Menschen, in dem sich Gott selbst verherrlicht,

und geschieht zugleich auch – vor allem in der auch nach der Parusie Christi fortdauernden Liturgie des Lobes – die menschliche Anerkennung der Gottesherrschaft.

f) Die methodische Trennung zwischen einer dogmatischen Sakramentenlehre und einer moraltheologischen Lehre von der Verehrung Gottes hat seit dem Mittelalter die Integration des Soterischen und Latreutischen in einen theologisch befriedigenden Liturgiebegriff erschwert und die Wege bereitet zum Ausschluß der Sakramente aus dem Begriff, zu einseitig soterischen Definitionen und zur Umprägung des Begriffs »Kult«, so daß er entgegen dem Wortsinn auch das Soterische umfaßt, oder, wie in der klassischen Theologie, zum Versuch, Sakramente und Sakramentalien unter einen einseitig latreutisch-kultischen Begriff zu subsumieren, etwa mit der Erklärung, daß ihre Spendung und ihr Empfang von Akten der Gottesverehrung umgeben seien oder daß auch die Annahme einer Gabe Gottes eine Ehrung Gottes sei. So richtig das ist, so ist doch die unmittelbare Aktrichtung der sakramentalen Handlung zunächst nicht auf Gott hin, sondern von Gott her auf den Menschen bezogen. Die Richtung anderer liturgischer Akte geht auf Gott zu. Dazu gehören neben bestimmten Akten der Verehrung und des →Bekenntnisses vor allem die Gebete, die liturgische Akte entweder konstituieren oder begleiten und selbst bis in das sakramentale Zentrum (deprekative Formeln; Wandlungsworte als Teil des Eucharistiegebets) durchdringen, wobei das von Gott herabsteigende Wort oft auch als aufsteigendes Wort dient.

Wie jedoch die aufsteigende Richtung mit den sakramentalen Akten verbunden ist, insofern die Sakramente gläubig empfangen werden und zur Verehrung Gottes befähigen und antreiben, so die von Gott absteigende Richtung mit den latreutischen Akten, insofern sie (als meritorisches Tun) den Menschen heiligen. Aufs innigste durchdringen sich beide Richtungen in der Feier der Eucharistie, die zugleich Gabe Gottes wie durch sie ermöglichte Gegengabe ist. Ähnlich ist die gesamte Liturgie Gabe und Aufgabe, Wort und Antwort, »heiliger Austausch« zwischen Gott und Mensch in Fortführung des theandrischen Priesterwirkens Christi. Sie ist weder nur Kult – und das Heil nur seine Wirkung – noch nur Mitteilung des vergegenwärtigten Heilsmysteriums, auch nicht ihr unverbundenes Nebeneinander, wie man nach manchen Definitionen annehmen könnte, sondern trotz Prävalenz des einen oder andern in diesem oder jenem konkreten Akt ein inniges dialogisches Miteinander, eben die »Aktuierung des Neuen Bundes zwischen Gott und Menschen«.

g) Ziel der aufsteigenden Akte ist Gott. Zwar gilt bis heute im Präsidialgebet der römischen Liturgie in der Regel der vom Konzil von Karthago (c. 23) formulierte Grundsatz: »Am Altar richtet sich das Gebet immer an den Vater«, und zwar durch Christus im Heiligen Geist (vgl. Eph 2,18; 3,12), entsprechend der Heilszuwendung *a Patre per Christum in Spiritu Sancto* (vgl. Vagaggini, Theologie der

Liturgie, 139–171). Es geht jedoch nicht an, diese in beiden Richtungen wirksame christologisch-trinitarische Struktur so in die Liturgiedefinition einzubauen (Vagaggini), daß das in der Liturgie seit alters geübte Gebet zu Christus (manche Volks- und Chorteile, viele Psalmen u.a.) und das in der römischen Liturgie seltene Gebet zum Hl. Geist aus dem Begriff herausfallen.
Die zu Engeln und Heiligen aufsteigenden Akte und die Reverenzen gegenüber Liturgen und Gemeinde werden in unserer Definition nicht ausdrücklich erwähnt, da es sich um indirekte Gottesverehrung handelt. Im übrigen sind Engel und Heilige im Präsidialgebet nicht, in den übrigen Gebeten, Gesängen und Akten selten (einzelne Hymnen, Litaneien, Sterbegebete des Rituale, Inzensation von Reliquien) direktes Objekt der aufsteigenden Akte.
h) Liturgie ist also nicht nur Kult. Sie ist *in ordine executionis* nicht einmal primär Kult. Denn die Initiative des Dialogs liegt bei Gott. Liturgie ist zuerst *opus Dei*, ministeriell und zeichenhaft vermitteltes Werk Gottes an uns, ehe wir im *opus Dei*, im Gottesdienst, Gott antworten können. Sakramente und Sakramentalien gehören demnach im System einer Liturgik nicht, wie es zumeist der Fall ist, an die letzte Stelle. Vielmehr gilt: »Wir lieben Gott, weil er uns zuerst geliebt hat« (1 Jo 4, 19; vgl. 4, 10), wie ja auch der Abstieg des Gottessohnes in der →Inkarnation Voraussetzung des Opfers und der Erhöhung Christi ist (vgl. Jo 3, 13 f; Phil 2, 6–11). Selbst die absteigende sakramentale *communio* ist nicht so sehr die dem aufsteigenden Opfer folgende Frucht, sondern biblisch Realsymbol eben dieses Opfers, das latreutisch und soterisch ist (vgl. das *pro vobis* der Einsetzungsberichte mit Mt 20, 28; Jo 10, 11; 1 Jo 3, 16).
i) Das höchste Ziel *(finis operis et operantis)* der Liturgie, auch ihres sakramentalen Aspekts, ist die Ehre Gottes. Man wird sie darüber hinaus als Objekt auch der soterischen Akte bezeichnen können, wenn man den in Moraltheologien und Liturgiken üblichen Begriff der Ehre Gottes durch den vollen ntl. Befund und die Aussagen der Dogmatik erweitert und vertieft. Danach ist die *äußere* Ehre Gottes – nur um sie kann es sich handeln – *objektiv* (fundamental) die Offenbarung und Mitteilung der →Herrlichkeit (δόξα, *gloria*, *claritas*) Gottes in →Schöpfung und →Heilsgeschichte, gipfelnd in Wort und Werk Christi. An dieser δόξα nimmt der Begnadete schon jetzt in verborgener Weise teil, bis sie als →Teilhabe an der δόξα Christi eschatologisch offenbar wird. Diese objektive Ehre Gottes ist also mit der mitgeteilten Herrlichkeit, insbesondere mit der Heiligung und Beseligung der vernunftbegabten Kreatur, real identisch (»Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch«: Irenäus, Adv. Haer. IV, 20, 7) und nur formal davon verschieden. *Subjektiv* (formal) besteht Gottes äußere δόξα in seiner Ehrung durch Engel und Menschen, aufgipfelnd im Menschen Jesus Christus. Sie ist innere und in Werk und Wort geäußerte *Antwort* auf die Offenbarung und Mitteilung der δόξα Gottes. Daher gebraucht die Schrift für die Mitteilung der δόξα und

die Antwort des Menschen häufig dieselben Begriffe (δόξα, δοξάζω, χάρις, εὐχαριστία, εὐλογία, εὐλογέω).
Antwort besagt, daß nur der mit der (objektiven) δόξα Gottes Beschenkte Gott ehren kann, in der konkreten Heilsordnung nur durch Christus, mit ihm und in ihm. Sie besagt weiter, daß der Ehrende Gottes → Heiligkeit und → Liebe zuerst erkennen muß, ehe er sie anerkennend loben und preisen kann. Ehren heißt lobpreisend feststellen, was ist (in den Doxologien ist ebenso wie im *Gloria in excelsis* die im Hebräischen, Griechischen und Lateinischen fehlende Kopula nicht »sei«, sondern »ist«), ist *clara cum laude notitia*, wie Thomas (z. B. S. th. II, II, 103, 1 ad 3; 132, 1, 3) im Anschluß an Augustinus (Contra Maximinum 3, 13) und Cicero (De inventione 55, 166) definiert.
Die objektive wie subjektive äußere Ehre ist für Gott nicht *finis qui* (wie die innere δόξα), sondern *finis quo*. Gott »erstrebt sie nicht seinetwegen, sondern unsertwegen« (Thomas, S. th. II, II, 132, 1 ad 1; mit Berufung auf Augustinus, Tract. Io. Ev. 58, 3), wie er auch »nur darin beleidigt wird, daß wir gegen unser Wohl handeln« (Thomas, Contr. Gent. III, 122). »Der Kult ist auf die Herrlichkeit Gottes hingeordnet in eben dem Maße, in dem er den Menschen hilft, zu der Herrlichkeit zu gelangen, die Gott ihnen im Himmel bereitet hat« (J. Lecuyer, Réflexions sur la théologie du culte selon s. Thomas, in: RThom 55 [1955], 341; vgl. die Väterzitate ebd. 345). »Wer opfert, ehrt sich (eben darin auch) selbst« (Irenäus, Adv. Haer. IV, 17, 1).
So wenig Gott also etwas durch unsere Ehrung gewinnt (vgl. Apg 17, 25; Ez 20, 11; 1 Kg 8, 47; Ps 49, 9.12; Is 42, 5 u. ö.), so wenig darf jedoch unser Heil primäres Motiv des Kultes sein. Nur wer sich selbst »vergißt« und Gott kultisch und ethisch in die Mitte seines Lebens stellt, rettet sich (vgl. Mt 16, 25). Aber das Fundament der Ehrung ist die vor allem in der sakramentalen Liturgie mitgeteilte δόξα Gottes.
k) Mit dem auch in ökumenischer Hinsicht folgenschweren Mißverständnis des Begriffs der Ehre Gottes und damit der Liturgie hängen manche sehr wirksame Widerstände gegen die liturgische Erneuerungsbewegung unserer Zeit eng zusammen.
α) Die einseitig kultische Sicht der Liturgie ist nur scheinbar theozentrisch. Setzt sie ja den Akzent gerade auf das, was der Mensch tut, wenn sie nicht sogar Liturgie begrifflich darauf beschränkt. Inhalt der sakramentalen und Prinzip der latreutischen Seite der Liturgie ist aber der an seiner δόξα teilgebende Gott.
β) Der häufige Versuch, eine künstlerisch wertvolle, die Gemeinde aber von der ihr zukommenden aktiven Teilnahme ausschließende und ihr unverständlich bleibende Form der Liturgie mit dem Hinweis auf die *gloria Dei* als höchstes Ziel der Liturgie zu rechtfertigen, beruht auf einem ungenügenden Verstehen eben dieser *gloria*.
γ) Ein Gleiches gilt vom Vorwurf, die Betonung der sakramentalen und pastoralen Seite der Liturgie stelle den Menschen in den Mittelpunkt und erniedrige die Liturgie zum Mittel, wie es manche Pastoral-

theologen der Aufklärung taten. Deren Mangel liegt jedoch nicht so sehr darin, daß sie die Bedeutung der Liturgie für Belehrung und »Erbauung« herausstellte, sondern in ihrem mangelhaften Verständnis des Übernatürlichen.

δ) Ein Gegensatz zwischen Liturgie und →Seelsorge kann grundsätzlich nicht bestehen, da beide den Menschen Gottes δόξα vermitteln und sie zur Anerkennung Gottes im kultischen und ethischen Dienst führen wollen. Gewiß hat die Seelsorge viele andere Aufgaben und Mittel. Aber die Liturgie ist sowohl in sakramentaler wie kultischer Hinsicht wesentlich pastoral. »Pastoralliturgie« ist eine aus den Schwierigkeiten der gewordenen Liturgie sich ergebende Aufgabe, ist im Grunde aber eine Tautologie.

ε) Das pastorale Bemühen um einen sinnvollen Vollzug und verstehenden bewußten Mitvollzug der Liturgie und die sich daraus ergebenden Wünsche bezüglich ihrer gegenwärtigen Form sind Forderungen, die sich aus der Natur der Liturgie ergeben. Das gilt von ihrer sakramentalen Seite, da es im Wesen von Zeichen (Worten, Handlungen, Dingen) liegt, daß sie verstanden werden (vgl. 1 Kor 14, 7 f. 11), und ein magisches Mißverstehen des *opus operatum* nur durch Erkenntnis dessen, was in Zeichen geschieht, und den darin liegenden Anruf an das *opus operantis* vermieden werden kann. Das gilt ebenso von dem kultischen Aspekt, da die subjektive δόξα (Ehrung) die Erkenntnis der objektiven δόξα (Herrlichkeit) voraussetzt: *clara cum laude notitia* (vgl. 1 Kor 14, 1–39).

ζ) Die hier vertretene theologische Definition der Liturgie stimmt in der Sache mit der Liturgieenzyklika Papst Pius' XII. überein. Angesichts der weiten, von anerkannten Autoritäten gestützten Verbreitung der kultischen Definition und des synonymen Gebrauchs von *cultus* (*publicus* u. ä.) und *liturgia* ist am Beispiel des CIC auf die mangelnde Eignung des Wortes *cultus* (selbst für die latreutisch-impetratorische Seite der Liturgie) hinzuweisen. Es ist vieldeutig (z. B. CIC c. 136, 1: Körperpflege; c. 1369, 2: feine Lebensart; c. 1043: Religionszugehörigkeit; vgl. auch 1188, 1). Im Sinn von »Gottesdienst« wurde es wegen seines paganen (vom ursprünglichen Wortsinn »pflegen« her sogar magischen; vgl. Cicero, De natura deorum II, 18) Klanges bis weit ins Mittelalter und wird es heute wieder von vielen evangelischen Theologen gemieden. Das Wort umfaßt auch im CIC (trotz c. 1256) nicht alle liturgischen Akte. So wird z. B. c. 301, 2 und 336, 2 zwischen *cultus (cultus divinus; cultus Dei et sanctorum)* und Sakramentenspendung, c. 1154 zwischen *divinus cultus* und Begräbnis unterschieden. Anderseits kann man, von c. 1256 zunächst abgesehen, von keinem der übrigen etwa 50 Canones, in denen das Wort *cultus (cultus divinus, Dei, publicus, ecclesiae, religiosus)* vorkommt, sagen, er meine nur die Liturgie, auch nicht in der Beschränkung auf ihren kultischen Aspekt, selbst dann nicht, wenn *publicus* (c. 685 und 702, 2: Kult in Bruderschaften; c. 1261, 1: Abergläubisches im Kult; vgl. auch c. 1161) oder *ecclesiae* (c. 253, 2)

hinzugefügt sind. Im übrigen ist *publicus* seinerseits vieldeutig (vgl. R. Köstler, Wörterbuch zum CIC. München 1930, 290). Es werden z. B. religiöse, aber nicht immer liturgische Akte wie Ablaßgebete (c. 936) oder Gelübde (c. 1308, 1) »öffentlich« genannt. Ganz deutlich sind auch nichtliturgische Akte (wie Darstellung von Personen mit einem Heiligenschein, Gebet auch einer einzelnen Person vor solchen Bildern, Anzünden von Kerzen, Wallfahrten u. a.) gemeint, wenn in den c. 1277; 1283, 1; 2000, 2; 2038; 2057; 2084, 2; 2115, 2; 2135 von *cultus publicus* die Rede ist (vgl. *veneratio publica:* c. 1279, 2.4; 1285, 1; 2326), der nicht selig- und heiliggesprochenen Personen bzw. ihren Bildern oder Reliquien nicht erwiesen werden darf, was durch den Prozeß *de non cultu (publico)* vor einer Seligsprechung festzustellen ist (→Heiligenverehrung).
Der in seinem Sinn von Kanonisten umstrittene, von sehr vielen Liturgikern dagegen als Definition der Liturgie angesehene c. 1256 verrät die Herkunft aus der Terminologie der Kanonisationsprozesse deutlich, wenn er die – in der Liturgie im Präsidialgebet nicht und sonst selten direkt angesprochenen – Heiligen oder Seligen als Objekte des *cultus publicus* bezeichnet. Die Beifügung von *Deo* vor *sanctis* und der Bedingung »im Namen der Kirche von dazu legitim beauftragten Personen« erreicht nicht, was sie wahrscheinlich bezweckte: eine wissenschaftlich annehmbare Definition der Liturgie. Ein Begriff, der einerseits zu weit ist (undifferenziertes Nebeneinander von *cultus Dei*, *sanctorum*, *beatorum*), anderseits zu eng (nur latreutischer Aspekt), wird durch Zusätze (Akte nur kirchlicher Einsetzung und im kirchlichen Auftrag) weiter verengt.
Seltsamerweise werden im CIC liturgische Akte, also nach der verbreiteten Auffassung Akte des *cultus publicus*, in den Rubriken liturgischer Bücher – im Widerspruch zu c. 1256 – häufig als privat bezeichnet, falls sie von einzelnen oder nur in einfacher Form durchgeführt werden. Nach § 2 der Instructio vom 3. 9. 1958 (AAS 50 [1958], 633) und den Rubricae Breviarii et Missalis (§ 140 f, 269; vgl. AAS 52 [1960], 622.643) soll allerdings der Ausdruck »privat« bezüglich der Messe und des Breviergebets in Zukunft vermieden werden, was jedoch auch kirchenamtlich noch nicht immer geschieht (vgl. AAS 54 [1962], 68 f).
2. *Die Träger der Liturgie.* a) *Subjekt (minister principalis)* der Liturgie in ihrer tiefsten und eigentlichen Schicht ist *Christus* als →Mittler und Hoherpriester, »der Liturgie des Heiligtums« (Hebr 8, 2). Das ist in Schrift und Tradition deutlich bezeugt (vgl. die Liturgieenzyklika mit ihrem bezeichnenden Beginn: *Mediator Dei et hominum*, Nr. 1–3; 19–22; 29; 31; 40–43; 67 f; 70–73; 80; 142; 144; 150; 161; 163). Umstritten ist, ob es sich um ein aktuelles oder virtuelles liturgisches Tun Christi handelt. Das Tun Christi betrifft sowohl die Eucharistie (*idem nunc offerens*; Tridentinum: D 940) wie die übrigen Sakramente (zur →Taufe Eph 5, 25 f; vgl. Röm 5, 2), Sakramentalien – verdeutlicht u. a. durch das Kreuzzeichen – und das li-

turgische Gebet *per Christum* (Hebr 7,25; 9,24; 1 Jo 2,1; Röm 8,34).

b) Ähnlich wie in mehreren neueren Definitionen wird die liturgische »Fortführung des ... Priesteramtes Christi« in der Kirche »durch Christus« (→Priestertum) auch in unserer Definition ausdrücklich ausgesprochen, jedoch hinzugefügt, daß Christus und die Kirche dabei *im Heiligen Geiste* (Christi) wirken, was in der Schrift mehrfach angedeutet (Jo 20,23; Apg 8,15–20; 20,28; Röm 8,9–27; 15,16; 1 Kor 8,19f; 12,13; Gal 4,4–6; Eph 1,13f; 2,18; 5,18ff; 6,18; Hebr 9,14; Jud 20) und in der Tradition (zur Eucharistie vgl. G. Dix, The Shape of the Liturgy. Westminster 1954, 276–302), insbesondere in der Liturgie selbst (Vagaggini, Theologie der Liturgie, 161–200), bezeugt ist (vgl. auch Mediator Dei, 545f; Nr. 60; 62), aber im Gegensatz zu manchen protestantischen Definitionen der Liturgie bisher erst jüngst in katholische Definitionen aufgenommen wurde.

c) Christus übt das »einerseits soterische, anderseits latreutische und impetratorische Priesteramt« durch die gesamte *Kirche* aus. Folglich wirken sich nicht nur alle liturgischen Akte zum Wohl des ganzen Leibes Christi aus, was unbestritten ist (*communio sanctorum* als Gemeinschaft der Heilsgüter; Lehre vom »Kirchenschatz«), die Kirche ist auch, was freilich in seinem genauen Sinn noch nicht genügend erhellt scheint, als Ganzheit »mit Christus, durch ihn und in ihm« Trägerin aller dieser Akte, so sehr sie sich in der Regel nur in der Lokalgemeinde, besonders in der eucharistischen Feier, sichtbar und hörbar darstellt. Der liturgische Akt bleibt auch Akt der Kirche, wenn die wünschenswerte aktuelle Gegenwart der Gemeinde nicht gegeben ist.

d) Subjekt der Liturgie ist die ganze Kirche auch in dem Sinn, daß sie nicht nur »Werk« des Klerus »für das Volk« ist, sondern in noch näher zu bestimmender Weise *Werk des Volkes Gottes*, d.h. Werk der durch die dauerhafte Prägung in Taufe und Firmung zur Teilhabe am Priestertum Christi befähigten (Mediator Dei 552ff; 555ff; Nr. 79–83; 87–95) Glieder des mystischen Leibes Christi. Zwar können eucharistisches Opfer, Sakramente (außer der →Ehe und in Notfällen der Taufe) und Sakramentalien vom Wesen her oder durch positive Bestimmung nur von Bischöfen oder (und) Priestern und unter bestimmten Bedingungen von Diakonen (CIC c. 341; 845,2; 1174,4) und Klerikern (c. 1146; 1147,4) vollzogen werden. Dabei handeln die Amtsträger (→Amt), sowohl »vor dem ihnen anvertrauten Volk in der Person Jesu Christi als auch vor Gott in der Person der Gläubigen« (Mediator Dei, 538; Nr. 40; vgl. S. th. III,22,4; III,82,1,3: *in persona Christi*; S. th. III,82,6,7 ad 3; II,II,83,12; II,II,93,1: *in persona ecclesiae*), nicht kraft einer Delegation durch das Volk, sondern weil der Priester (Bischof, Diakon) »in der Person Jesu Christi handelt, insofern dieser das Haupt aller Glieder ist« (ebd. 553; Nr. 83; vgl. 548; 555ff; Nr. 68; 91f; 95). Auch bestimmte Teile der Gebetsliturgie in der Meßfeier, beim Vollzug der Sakramente und

Sakramentalien und im Stundengebet, sind, abgesehen vom Chorgebet nichtpriesterlicher Gemeinschaften, dem Amtspriestertum vorbehalten (Präsidialgebet).
Lesungen, Chorgesänge und andere sekundäre Dienste der Liturgie kommen als *servitium ministeriale proprium et directum* dem Klerus zu, werden aber (heute in der Regel) als »direkter ministerieller Dienst« »von der zuständigen kirchlichen Autorität« an männliche Laien (Ministranten, Organisten, Kirchenchöre) delegiert (Instructio vom 3. 9. 1958, § 93 c). Doch zeigt das Chorgebet weiblicher Orden wie die früher geduldete, heute gestattete (ebd. § 100) Mitwirkung von Frauen in Kirchenchören, daß auch weibliche Personen ministerielle Dienste leisten können (entgegen der Instructio 1958, § 93 c).
Ministerieller liturgischer Dienst liegt auch vor bei der Mitwirkung von Paten, bei der Nottaufe (selbst durch Nichtchristen, bei denen, falls sie tun wollen, »was die Kirche tut«, eine implizite Delegation vorliegt), bei der Eheschließung, ebenso wie er früher auch etwa im Dienst der Diakonissen oder in Notzeiten (K. Juhász, Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn. Münster 1960) vorlag. Das für Belgien und Holland 1961 approbierte Teilrituale »De cura infirmorum« delegiert ausdrücklich Laien, in Abwesenheit eines Priesters die liturgischen Sterbegebete und die *commendatio animae* (einschließlich der Präsidialgebete) zu sprechen (vgl. Vaticanum II, Constitution de s. Liturgia 35, 4: Leitung von Wortgottesdiensten durch Diakone oder durch vom Bischof delegierte Laien).
Das nicht ministerielle Tun der Gläubigen besteht im Empfang der Sakramente und Sakramentalien, zu deren gültigem und fruchtbarem Empfang in der Regel ja bestimmte innere und äußere Akte Voraussetzung sind, im Hören des Gotteswortes, im inneren Mitvollzug der Gebete und des eucharistischen Opfers (Mediator Dei, 552–568; Nr. 79–126), aber auch in äußeren Formen (Zustimmung zum Präsidialgebet, Dialog, Wechselgebet und -gesang, eigentlich der Gemeinde zukommende Gebete und Gesänge, Opfergang u. a.). Zu dieser durch das erneute Kirchenbewußtsein geweckten Teilnahme *(participatio actuosa)* und Mitträgerschaft an der Liturgie, besonders der eucharistischen, haben die Päpste seit Pius X. immer wieder aufgerufen, Normen dafür erlassen (zuletzt in der Instructio vom 3. 9. 1958, §§ 22–34; 96; 105–108) und sie durch Reformen und die Zulassung der Volkssprache in neuen Ritualien zu erleichtern begonnen. Die Erschwerung der Mitträgerschaft bei der Meßfeier und beim Stundengebet (zur Vesper vgl. Mediator Dei, 575 f; Nr. 148 und Instructio vom 3. 9. 1958, § 45), dessen Kernhoren Laudes und Vesper ehedem Gemeindeliturgie waren, durch die (abgesehen von Einzelindulten) bisher vorgeschriebene lateinische Sprache wird durch die Vollmacht der Bischofskonferenzen, in bestimmten Grenzen die Volkssprache zu gestatten (vgl. Vaticanum II, Constitutio de s. Liturgia 36; 39; 54; 63; 76; 78; 101; 113), bedeutsam erleichtert.

Die den →Laien gemäße aktive Teilnahme (bzw. Mitträgerschaft) ist keineswegs akzidentell. Sie ist »vom Wesen der Liturgie selbst gefordert« und ist »Recht und Pflicht« des Volkes »kraft der Taufe« (Vaticanum II, aaO. 14), ist aber in der Regel an die Leitung durch einen Amtspriester gebunden. Doch wäre die Erhebung des nur von Laien einzeln oder gemeinsam verrichteten Stundengebetes (auch in der Volkssprache) zur Liturgie durch päpstliche oder bischöfliche Delegation (analog zu der Beauftragung nichtklerikaler Orden und Kongregationen) zu wünschen. »Die Beiträge, die die Hierarchie und die Gläubigen zur Liturgie leisten, stellen die Zusammenarbeit eines Organismus dar, die wie ein einziges Lebewesen handelt... In dieser Einheit betet, opfert und heiligt sich die Kirche, und man kann daher mit gutem Recht behaupten, daß die Liturgie das Werk der ganzen Kirche ist« (Pius XII., in: AAS 48 [1956], 714).

3. *Wirksamkeit der Liturgie.* a) Als Akte der Kirche und ihres Hauptes Christi kommt dem liturgischen Tun eine – sowohl heilsmittlerische als auch latreutische und impetratorische – zeichenhaft vermittelte Wirksamkeit zu. Und zwar bezieht sich die Wirksamkeit auf Vergangenes (Heilstat Christi), Gegenwärtiges (Aktuierung des Bundes) und Zukünftiges (Verpflichtung, realer Beginn des eschatologischen Zustandes), entsprechend der vierfachen Dimension der liturgischen Zeichen (vgl. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, 68–88; ders., Theologie der Liturgie, 58–76; vgl. S. th. III, 60, 3). Sie kommt, wenn wir von der natürlich erklärbaren Wirksamkeit (Ermahnung, Tröstung, Erbauung u. ä.) absehen, bei den von Christus eingesetzten sakramentalen Zeichen, insbesondere beim eucharistischen Opfer, »vor allem *(potius)* und an erster Stelle« aus dem Tun selbst *(ex opere operato)* zustande (Mediator Dei, 532; Nr. 27), wobei jedoch das Maß der Wirkung von der Disposition des Spenders und Empfängers abhängt (vgl. ebd. 533; 537; Nr. 29–31; 36). Dasselbe gilt für die von der Kirche eingesetzten Riten und Gebete, bei denen die auf den Menschen (oder, wie bei den konstitutiven Weihen, auch auf Dinge) und auf Gott gerichtete »Wirksamkeit vor allem *(potius)* aus dem Tun der Kirche« *(ex opere operantis ecclesiae)* stammt, »sofern sie heilig ist« – sowohl institutionell in ihren Ämtern als auch pneumatisch in ihren Gliedern – »und in engster Verbindung mit ihrem Haupte wirkt« (ebd. 532; Nr. 27).

b) Zwar kann der (wenigstens durch →Glauben und Taufe) mit Christus verbundene Christ auch außerhalb der Liturgie »im Namen« Christi beten und handeln (Mt 7, 22 u. ö.), insbesondere wenn er in Gemeinschaft betet (Mt 18, 20). Ihm ist der Hl. Geist geschenkt, der vor Gott für ihn eintritt (Röm 8, 26). Dennoch gibt es zweifellos im sakramentalen Bereich ein besonders qualifiziertes Wirken »im Namen« Christi. Ähnlich werden auch nichtliturgische Akte und Gebete »im Namen« der Kirche vollzogen (vgl. K. Rahner, in: ZKTh 83 [1961], 315 ff). Dennoch ist »jede liturgische Feier als Werk des Priesters Christus und seines Leibes, der Kirche, hervorragendes

heiliges Tun, dessen Wirksamkeit *eodem titulo eodemque gradu* kein anderes Tun der Kirche gleichkommt« (Vaticanum II, aaO. 7).
c) Diese grundsätzlich höhere Würde und Wirksamkeit, die natürlich nicht ausschließt, daß *in concreto* nichtliturgisches Gebet wegen der Heiligkeit des Beters wertvoller und wirksamer sein kann als das liturgische Gebet und selbst der Empfang von Sakramenten, beruht darauf, daß liturgisches Beten und Tun nicht nur im oben erwähnten weiteren Sinn »im Namen Christi und der Kirche«, sondern überdies *ex institutione ecclesiae* vollzogen wird und dadurch nicht nur Tun *in* der Kirche ist, sondern besonders qualifiziert Tun *der* gesamten Kirche wird. Das bedeutet keine Hypostasierung der Kirche, aber eine Konsequenz daraus, daß Kirche mehr ist als die Summe ihrer Glieder. *Institutio* besagt in unserem Fall nicht nur generell kirchliche Einsetzung, sondern einen Auftrag *(deputatio)*, der entsprechend der göttlichen Verfassung der Kirche nur von ihrer Hierarchie ausgehen kann (vgl. J. Pascher, in: Liturgisches Jahrbuch 12 [1962], 58–62). Nach bisherigem Recht handelte es sich nur dann um Beten und heiliges Tun der ganzen Kirche und damit um Liturgie, wenn der Heilige Stuhl (oder – müßte man hinzufügen – ein Allgemeines Konzil) diesen Auftrag erteilte, wenigstens implizit auf Grund des Ordo (CIC c. 108; 111) oder von Satzungen (c. 610), und dieser Auftrag nach den zentral approbierten Büchern ausgeführt wurde. Allerdings gab es sicher liturgische Akte, die diese Bedingungen (wenigstens im strengen Sinn) nicht erfüllten. Was den nur bischöflich geordneten Gottesdienst oder das Beten des Breviers durch Laien betrifft, so könnte geltend gemacht werden, daß ein päpstlicher Auftrag heute für einen liturgischen Akt ähnlich konstitutiv geworden ist wie die ordentliche oder seitens eines Bischofs delegierte Jurisdiktion eines geweihten Priesters für die Gültigkeit der sakramentalen Lossprechung. Wenn man demnach zugibt, daß das oberste Hirtenamt für den Bereich kirchlicher Einsetzung eingrenzen kann, was als Liturgie im Namen der ganzen Kirche geschieht, so ist doch sicher, daß es nicht so sein *muß*, wie es ja auch nicht immer so war. Nach der Entscheidung des Vaticanum II (aaO. 22; 36; 39f; 63; 77; 110; 120; 128) werden in Zukunft, wie das in Ansätzen jüngst, so 1960 im Codex Rubricarum (Nr. 87; 117), in den Fakultäten der Propaganda (Periodica de re morali canonica liturgica 49 [1960], 341 ff) und bei der Neuordnung der Erwachsenentaufe (AAS 54 [1962], 310 ff) bereits geschehen ist, in bestimmtem Umfang Bischofskonferenzen die im Kern zentralkirchlich geordnete Liturgie an die verschiedenen Kulturen und Situationen anpassen können, so daß auch das von ihnen Geordnete Würde und Wirksamkeit der Liturgie besitzt.

V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I. Freiburg 1883, 1–469 (Lit.); H. Strathmann, λειτουργέω, in: ThW IV (1942), 221–238 (Lit.); Ph. Oppenheim, Introductio historica in litteras liturgicas. Turin [2]1945 (Lit.); Pius XII., Litterae encyclicae de s. liturgia »Mediator Dei«, in: AAS 79 (1947), 521–595; P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdien-

stes I, Kassel 1954, 83–361; C. VAGAGGINI, Il senso teologico della liturgia. Rom [2]1958; Sancta Congregatio Rituum, Instructio de musica sacra et de sacra liturgia, in: AAS 50 (1958), 630–633; J. H. MILLER, Fundamentals of the Liturgy. Notre Dame (Indiana) 1959, 5–43; B. REICKE, Some Reflections on Worship in the New Testament, in: New-Testament-Essays. Studies in Memory of Th. W. Manson. Manchester 1959, 194–207; C. VAGAGGINI, Theologie der Liturgie (gekürzte Fassung). Zürich-Köln 1959; C. GRAN – W. VON SODEN – E. KÄSEMANN – G. KRETSCHMAR – W. JANNASCH, Liturgie, in: RGG IV ([3]1960), 401–415; H. MANDERS, Eredienst, in: Liturgisch Woordenboek (3. Lieferung). Roermond 1960, 698 bis 704; H. A. P. SCHMIDT, Introductio in liturgiam occidentalem. Rom-Freiburg 1960, 33 bis 130 (Lit.); A. G. MARTIMORT, L'église en prière. Paris 1961, 3–14. 63–102. 187–197; I. H. DALMAIS, Liturgie et mystère du salut, in: L'église en prière (hrsg. von A. G. MARTIMORT). Paris 1961, 198–219; A. VERHEUL, Inliding tot de liturgie. Haar theologische achtergrond. Antwerpen 1961; W. DÜRIG, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung. Mainz 1962.

E. J. Lengeling

TH. KLAUSER, Die abendländische Liturgie von Aeneas Silvius Piccolomini bis heute. Basel 1962; J. PASCHER, Theologische Erkenntnis aus der Liturgie, in: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen). Freiburg 1962, 243–258; K. RAHNER, Latein als Kirchensprache, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 411–467; B. DROSTE, »Celebrare« in der römischen Liturgiesprache. München 1963; E. SCHWEITZER, Zur Liturgie des NT, in: Neotestamentica. Zürich 1963, 333–396; E. WALTER, Das Lebendigwerden der Kirche in der Liturgie, in: Kraft und Ohnmacht (Festschrift K. Färber). Frankfurt 1963, 48–64; A. G. MARTIMORT, Handbuch der Liturgiewissenschaft, 2 Bde. Freiburg 1963/65; Liturgie-Gestalt und Vollzug (Festschrift J. Pascher). München 1963; M. D. CHENU, Anthropologie et liturgie, in: La Parole de Dieu I. Paris 1964, 309–322; J. A. JUNGMANN, Wirkende Kräfte im liturgischen Werden, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 229–245; H. RENNINGS, Liturgie als Kult des Gottesvolkes, in: M. Schmaus – A. Läpple (Hrsg.), Wahrheit und Zeugnis. Düsseldorf 1964, 537 bis 542; A. VERHEUL, Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes. Freiburg 1964; H. VOLK, Theologische Grundlagen der Liturgie. Mainz 1964; F. CALVELLI-ADORNO, Über die religiöse Sprache. Frankfurt 1965; TH. KLAUSER, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bonn 1965; J. PASCHER, Kirchliche Gemeinschaft als heiliges Zeichen, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 675–692; H. VOLK, Liturgie heute, ebd. 247–263; C. VAGAGGINI, Der Bischof und die Liturgie, in: Concilium 1 (1965), 75–82; E. BARTSCH, Liturgiewissenschaft, in: E. Neuhäusler – E. Gößmann (Hrsg.), Was ist Theologie? München 1966, 310–349; L. BERTSCH, Erneuerte Liturgie aus neuem Verständnis der Kirche, in: Theologische Akademie III. Frankfurt 1966, 32–50; R. GUARDINI, Liturgie und Liturgische Bildung. Würzburg 1966; H. JEDIN, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte II. Freiburg 1966, 499–525; Konstitution über die Heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar von J. A. Jungmann, in: LThK Vat I (1966), 10–109; J. LÉCUYER, Die liturgische Versammlung, in: Concilium 2 (1966), 79–87; E. J. LENGELING, Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Mainz 1966, 92–135; J. PAHL, Die Christologie der römischen Meßgebete mit korrigierter Schlußformel. München 1966; A. v. D. WALLE, Christusbegegnung und liturgische Gemeinschaft, in: Concilium 2 (1966), 88–94; A. BERZ, Gibt es eine Überwindung der Distanz des heutigen Menschen zur Liturgie?, in: CH. HÖRGL – F. RAUH (Hrsg.), Grenzfragen des Glaubens. Einsiedeln 1967, 341–363; J. A. JUNGMANN, Liturgie der christlichen Frühzeit. Fribourg 1967; B. MATTES, Die Spendung der Sakramente nach den Freisinger Ritualien. München 1967; M. EINIG, Der heutige Mensch und die Liturgie. Augsburg 1968; F. HENRICH (Hrsg.), Liturgiereform im Streit der Meinungen. Würzburg 1968; G. HIERZENBERGER, Der magische Rest. Düsseldorf 1968; J. LESCRAUWAET, Liturgie und heutiges Lebensgefühl, in: H. v. d. Linde – H. Fiolet (Hrsg.), Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums. Wien 1968, 317–346; P. BRUNNER, Die Sprache der Liturgie, in: Martyria, Leiturgia, Diakonia (Festschrift H. Volk). Mainz 1969, 320–339; E. VILANOVA – M. MCNAMARA u. a., Um die Zukunft der Liturgie, in: Concilium 5 (1969), 75–155; A. AUBRY, Liturgie, Fest und Phantasie, in: ebd., 674–680; J. A. JUNGMANN, Liturgie(n), in: SM III (1969), 255–278; DERS., Liturgiewissenschaft, ebd., 282–288; A. HÄUSSLING, Liturgiesprache, in: ebd., 278–282.

1. *Wesen und Gestalt der Macht.* Macht gehört zu den elementaren Erfahrungen des Menschen, sie begegnet ihm an jeglichem Seienden. Macht ist eine grundlegende Bestimmung des Seins, nicht etwa nur zufällige Ausstattung. *Macht* und →*Sein* gehören untrennbar zusammen. Sein hat Macht, ist Macht. Sie wird offenbar und setzt sich durch, indem Sein ist und das Nichtsein durchbricht. Dabei durchdringt das Nichtsein, die Verneinung des Seins, die seienden Wesen sehr tief, weil sie begrenzt, endlich und zufällig sind. Daß in ihnen Sein das Nichtsein überwindet, ist aus ihnen selber nicht erklärbar und bleibt staunenswert. Nur durch die Macht des Seins ist Seiendes; es ist mächtig, insoweit es Sein verwirklicht. Je dichter und intensiver Seiendes im Sein gesammelt ist und je mehr Nichtsein es in sich bewältigt, desto mächtiger ist es.
Es gibt *Stufen* der Seinsmächtigkeit. In der →Natur ist Mächtigkeit zunächst einfach nur vorhanden, stellt sich in Selbstbehauptung und Widerständigkeit als gleichsam ruhende Macht dar. Sie vermag sich dann voll zu aktualisieren in dynamischen Prozessen des Werdens und der Verwirklichung. Es kommt dabei zur Begegnung von Mächten, die sich stärken, assimilieren und zusammenwachsen oder begrenzen, überwinden und aufheben. Macht erweist sich am Anfang eines solchen Prozesses in der Fähigkeit und »Möglichkeit«, sich zu verwirklichen, zu wachsen, zu erfüllen. Macht zeigt sich am Ende im tatsächlich erreichten Zuwachs, in der Verwirklichung. Von δύναμις und ἐνέργεια, *potentia* und *actus* sprachen Aristoteles und Thomas. Platon begreift im Eros die gewaltige Macht der Einung des Getrennten, und Augustinus sieht durch alle Schichten des Seins einen mächtig bewegenden Willen am Werk. Nach der →Scholastik besitzen alle Wesen ihre *inclinationes naturales*, die vom entsprechenden *appetitus* bewegt werden, und Nietzsche denkt bei seinem »Willen zur Macht« an die dynamische Selbstbejahung des Lebens.
Im Bereich der Natur können solche Aussagen indes nur analoge Bedeutung haben. Immer geschieht nur Macht im Seienden, strömt gleichsam durch die Wesen hindurch, das Seiende hat kein inneres Verhältnis zu ihr. Es handelt sich um eine ihrer selbst nicht mächtige Macht, weil auch ihre Träger über ihr eigenes Sein nicht verfügen. Wo aber ein Seiendes, wie der →Mensch, bewußt und in freier Verfügung sich selbst verwirklicht, hat die Macht erst ihre eigentliche Gestalt. Weil der Mensch ein Selbst ist, ist er seines Seins mächtig, kann er Macht beliebig ausüben. Er vollzieht Macht in der Weise der →Freiheit.
Macht und *Freiheit* gehören zusammen, sind aufeinander angewiesen. Macht ist Bedingung möglicher Freiheit, Freiheit ist vorzügliche Weise der Mächtigkeit. Würde der Mensch auf die Macht verzichten, müßte er den Vollzug seiner Freiheit aufgeben. Den Umfang der Macht des Menschen ermessen wir an den Dimensionen, in denen er

sein Sein vollzieht. Allein schon dadurch überschreitet er alles Naturhafte, daß er, in Freiheit er selbst, sein Sein behaupten oder aufgeben kann, Macht zum Sein und zum Nichtsein, also vor allem auch die paradoxe Macht zur Ohnmacht besitzt. Dann aber greift er aus auf die ihn umgebende →Welt, wird ihrer mächtig. Nicht nur Besitzen und Beherrschen, auch Erfahren und Wissen ist Macht. Ja, in allen Weisen des Seinsvollzugs erweist sich, daß der Mensch der Dinge mächtig ist, etwa wenn er sie erstrebt und sucht und sogar wenn er auf sie verzichtet. Auch in der vorzüglichsten Weise des Selbstseins, im personalen Bezug auf das Du, entfaltet sich Macht (→Person). Dieser Bezug ist geradezu Begegnung von Mächtigkeit. Der Mensch setzt in seiner Freiheit Wirklichkeit, die den andern in seinem Dasein und Wesen bestimmt, er breitet sich in seiner Freiheit aus. Zugleich aber wird er auch von dem begegnenden anderen betroffen und bestimmt. Jeglicher Vollzug der Freiheit verändert und beschränkt den Daseinsraum der andern. Jeder wird von der Mächtigkeit des andern ergriffen, gleicht sie sich an oder wird von ihr verwandelt.
Nicht von bösartiger Gewalttätigkeit ist hier zunächst die Rede, sondern von den vielen Formen personaler Du-Bezogenheit, deren jede ihre eigene Mächtigkeit besitzt. In Überreden und Überzeugen, in Ratschlag und Beispiel, in Ehrfurcht und Lob, in →Gerechtigkeit und →Liebe, ja in →Demut und Selbstlosigkeit übt der Handelnde Macht aus. Jede solche Machtbegegnung fordert →Entscheidung, trägt Risiko und Wagnis in sich. Die Macht sammelt sich, wo aus der personalen Verbundenheit das Wir der →Gemeinschaft entsteht. Der einzelne vollzieht dann sein Leben und Handeln im umfassenden Ganzen des Wir und übernimmt Handeln und Leben des Wir als sein eigenes. Die Gruppe, wie immer sie begründet ist, hat ihre eigene Machtstruktur. Zentriert um einen tragenden Kern, wird sie getragen von seiner zwingenden Macht und der zustimmenden Anerkennung der Glieder. Die soziale Macht ist die vorzüglichste Weise menschlicher Macht, ja die entscheidende Darstellung der Macht in der Welt überhaupt. Gruppen, Klassen, Völker und ähnliche Gemeinschaften sind die eigentlichen Träger von Macht; indem sie als strebendes, handelndes Wir sind, strahlen sie Macht aus, begegnen mit Mächtigkeit und bewegen mit ihrer Dynamik die Geschichte.
2. *Die geheimnisvolle Macht in der allgemein-religiösen Erfahrung.* Die Macht hat, wo sie dem Menschen begegnet, etwas Geheimnisvolles an sich. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß sie in der Religionsgeschichte eine große Rolle spielt. Auch wenn man die Ableitung der →Religion aus dem Managlauben (wie es etwa van der Leeuw versucht) für zu einlinig und undifferenziert hält, wird man in der Erfahrung der Macht doch ein *religiöses Urphänomen* erkennen. Da werden z.B. Dinge als »mächtig« erfahren: Steine, Metalle, Bäume, Berge, Wasser und Feuer. Besondere Lebenskraft wird oft auch vermutet in Blut und Puls, in Haar, Speichel und Tränen, in Nabelschnur und Nachgeburt. Es mag das Seltsame, Fremde und

Unerklärbare an ihnen sein, was Staunen und Schrecken erregt und diesen Dingen den Charakter geheimnisvoller Mächtigkeit verleiht. Auch Tiere besitzen ihn, und Sonne wie Gestirne, Winde, Blitz und Donner haben ihre eigene Macht. Weiter gibt es Ereignisse, die trotz ihrer ständigen Wiederkehr voller undurchdringlicher Bedeutsamkeit sind und deren Macht mit scheuer Ehrfurcht betrachtet wird, wie Geburt und Tod, die Erfahrungen des Geschlechtslebens oder der Krieg. Vor allem aber sind gewisse Menschen mächtig und verstehen mit der Macht umzugehen, der Häuptling, der Schamane, der Medizinmann. Bei manchen Völkern wird angenommen, daß alle Geister, Menschen und Tiere an der besonderen Kraft teilhätten und durch sie zu siegen vermöchten. Im allgemeinen aber wird sie nur wenigen zugeschrieben und besonders bei mysteriösen Dingen gesucht. Die Macht ist den Dingen einfach inne, den Menschen angeboren, doch kann sie auch durch besondere Erlebnisse, durch Träume oder Visionen erworben, ja unter Umständen sogar von den Medizinmännern mühsam erlernt werden. Dazu helfen Kasteiung und Fasten, aber auch Rausch und Narkotika. Gesteigert wird die Kraft auf der Jagd und beim Fischfang, im Krieg und durch Schwangerschaft. Die Formen und Anschauungen sind bei den einzelnen Völkern verschieden. Wo immer aber die geheimnisvolle Macht begegnet, antworten die Menschen mit Staunen, Scheu oder auch mit Furcht. Sie erfahren in ihr das geheimnisvoll *Numinose*, in der Macht ist es gleichsam empirisch faßbar (→Gott II).

Man kann die Macht auch mittels Zauber und Magie manipulieren. Man rechnet mit ihr, wenn man den Fetisch als Machtträger gebraucht. Niemals aber wird sie auf solche Weise hergestellt, sie ist immer zuvor schon in den Dingen vorhanden. Eine Weise, mit ihr umzugehen, ist auch das Tabu. Es bedeutet eine Art Warnung vor angesammelter Macht. Als Gegenwehr umgeht man sie schweigend, spricht nicht von ihr. Der König, das Geschlechtsleben, bestimmte Zeiten z. B. sind tabu. Das Numinose ist gefährlich, wer das Tabu verletzt, ist bedroht. Die geheimnisvolle Macht hat auch einen *Namen*. Er ist bei den einzelnen Völkern sehr verschieden: Wakonda (Sioux), Orenda (Irokesen), Manitu (Algonkins), Tjurunga (Zentralaustralische Stämme). In der Religionsgeschichte hat sich der von R. H. Codrington 1878 überlieferte, bei den Melanesiern gebräuchliche Name »Mana« eingebürgert. Doch ist die gemeinte Sache nach Kulturkreis und Entwicklungsstufe so verschieden wie der Name. Zunächst bezeichnen die Worte einfach Gegenstände und Wesen, die Macht besitzen, oder ihre Eigenschaften. Sie gehen also auf ganz Konkretes; viele seltsame Einzelerscheinungen werden mit demselben Wort ausgesagt. Es geht um die Mächtigkeit und Wirksamkeit in jeder Hinsicht, das Außergewöhnliche, Erhabene und Glückbringende ist gemeint. Auf einen das Dasein etwa durchdringenden Stoff wird zunächst nicht reflektiert. Nur an der Grenze und selten taucht hinter der Macht der Umriß einer persönlichen Gestalt auf und wird

vom großen Geist oder vom Urvater mit demselben Wort gesprochen, das viel eindringlicher und deutlicher von der Macht der Dinge und Menschen oder eben vom »großen Geheimnis« gebraucht wird (z.B. Manitu oder Wakonda). Dann kann mitunter auch eine ursächliche Beziehung zwischen der geheimnisvollen Macht in den Dingen und ihrem Urheber gesetzt werden (z.B. Nzambi, Molungu, Tilo in Zentral-, Ost- und Südafrika).

Erst dort, wo solche Machterfahrungen in die umfassenderen Kulturreligionen (→Religionen) eingebracht werden, sei es in die der Muttergöttinnen der Megalithkulturen oder in die der Königsgötter der politischen Hochkulturen, wird die Frage nach der letztlich bestimmenden Macht deutlich. Sie stellt sich dar entweder in der Urmutter Gaia, Demeter, Isis, Astarte oder im siegreichen Königsgott Horus, Re, Zeus. Alle anderen Mächte werden im →Mythos in Form einer Göttergenealogie dieser höchsten Macht untergeordnet. Sie sind Manifestation oder Emanation der persönlichen, höheren Wesen, die ihrerseits die Macht an Naturdingen, Örtlichkeiten oder Menschen erweisen. Sie bedürfen der sachlich wirksamen Macht zu ihrer Epiphanie. Auch alle irdische Macht leitet sich von den höchsten Göttern ab, die Herrscher und Könige stammen von ihnen. Wird der Mythos als unzulänglich aufgegeben, dann spricht natürliche Vernunft oder philosophischer Glaube vom Weltgesetz, vom waltenden Logos, von Tao oder Rta oder von der Moira, der Macht des Schicksals. So entwickelt sich z.B. der griechische Gottesbegriff später dahin, daß Weltprinzip und Gottheit, philosophisch gesehen, in eins fallen. Das ἓν καὶ πᾶν ist die Krafteinheit der in der Welt wirkenden Mächte. In der Stoa wird die unsichtbare, aus sich selbst entstandene, sich selbst und die Welt bewegende und doch wieder geheimnisvolle Allkraft, die der Grund des Seins aller Erscheinungen ist, mit der Gottheit gleichgesetzt. Auch diese unpersönlich abstrakten Aussagen geben noch Zeugnis für das Geheimnis der Macht, die der Mensch im Kosmos erfährt und der er nur mit ehrfürchtiger Scheu begegnen kann.

3. *Die Aussagen der Hl. Schrift.* Macht ist im AT und NT vor allem das eigentliche *Prädikat →Gottes.* Was immer von ihm gesagt wird, hat den Charakter unendlicher Mächtigkeit. Nicht in abstrakter Weise, wie die griechische Philosophie von der Urkraft des Seins oder einem Weltprinzip spricht, ist davon die Rede. Mächtig ist vielmehr der lebendige, persönliche Gott, machtvoll sein Handeln in der Welt. Ihm ist →Israel in seiner Geschichte begegnet und hat sein Wirken als die Durchsetzung eines personalen Willens erfahren. Davon legt das AT Zeugnis ab; nur am Rande und selten finden sich in ihm Reste einer magischen Auffassung göttlicher Macht. Jahwe hat Israel aus der Knechtschaft befreit; er ist der Kriegsheld (Ex 15,3ff). Schon beinahe formelhaft wird immer wiederholt, daß er es getan hat »mit seiner großen Kraft und seinem ausgestreckten Arm« (Dt 9,29; 2 Kg 17,36; Ps 77,15). Er ist der Starke Jakobs (Gn 49,24), der Fels Israels

(Dt 32,4; 33,29), Jahwe der Heerscharen (Dt 3,24). Mag es furchterregende Züge in seinem Bild geben, er handelt nie in willkürlicher Gewalttätigkeit; seine Macht ist voller Gerechtigkeit und →Heiligkeit.

Seine Treue und Güte hat der machtvolle Herr des Volkes nicht nur in den lebenspendenden Wundertaten erwiesen, sondern vor allem durch den Bundesschluß (→Bund). Er ist der »Herr der →Herrlichkeit« (Ps 24). Seinen Bundesgott kennt Israel auch als den Herrn der Natur; aus eigener Glaubenserfahrung hat es die Schöpfungsgeschichte, so anders wie alle Mythen, dargestellt. Wieder ist es der lebendige Herr, der mit mächtigem Willen die Welt ins Dasein ruft. Es gibt neben ihm kein anderes Prinzip des Seins. Er ist אֵל־שַׁדַּי, der unbegrenzt Mächtige (Gn 17,1; 35,11; 43,14). Immer wieder klingt im Hymnus, im Prophetenspruch oder Gebet der Lobpreis auf Gottes Großtaten auf (Job 26,5 ff; Is 40,12 ff; Jr 32,17 ff; Pss 29; 33,6 ff; 80,11; 114 u.ä.). Auch wenn die oft wiederholten Aussagen abstrakter werden, ja wenn in der späteren Weisheitsliteratur (→Weisheit) die Kraft Gottes hypostasiert wird (Weish 7,25 f), Jahwe bleibt Israels Zuflucht und Kraft (Pss 46,2; 86,16).

Von der absoluten Macht Gottes aus der →Schöpfung ist, wenn auch seltener, im NT ebenso die Rede (Lk 12,5; Apg 1,7; Röm 1,20; 9,21; δύναμις καὶ θειότης, jeweils mit dem Begriff selber; der Sache nach z.B. auch Mt 6,25 ff und Apk). Es werden dabei die verschiedenen griechischen Worte für Macht verwendet, κράτος (die rechtmäßig vorhandene Macht mehr als ihre Betätigung), ἰσχύς (die tatsächlich ausgeübte Macht), dann ἐξουσία (die ermächtigte Macht, die frei von Hindernissen etwas zu sagen hat) und vor allem δύναμις (die innewohnende machtvolle Kraft und Fähigkeit zu wirken).

Vor allem aber hat Gott seine Macht erwiesen durch das Heilswerk, das er in →*Jesus Christus* vollbracht hat. Wieder offenbart ein Werk der Geschichte den machtvoll verfügenden Willen des lebendigen Gottes. Jesus stammt schon seinem Ursprung nach aus Gottes Geisteskraft (Lk 1,35), ist der Messias voller Kraft, wie er nach der →Verheißung des AT erwartet wird. Er spricht und wirkt mit Macht (Mk 1,27; 4,41; Lk 4,36); Kraft der Heilung geht von ihm aus (Lk 5,17; 6,19; 8,46; Apg 10,38); seine Wunder sind machtvolle →Zeichen (Mt 13,58; Lk 19,37; Apg 2,22). Es wirkt nicht nur eine Kraft durch ihn, wie es zunächst scheinen könnte. Johannes akzentuiert deutlich, daß Jesus persönlich zu wirken vermag, gewiß nicht aus sich, aber aus der Kraft Gottes (Jo 5,19.30; 9,33). Jesu Macht ist vom Vater gegebene Vollmacht. In seiner freien Willenseinheit mit dem Vater ist es begründet, daß er mit unmittelbarer Autorität spricht und handelt (Jo 10,18). Seine Macht ist ἐξουσία (Mk 2,10; 11,29; Mt 9,8; Jo 17,2; Apk 12,10). Sein ganzes Auftreten und Wirken, Sündenvergebung und Überwindung der dämonischen Mächte sind das sichtbare Zeichen der einbrechenden Gottesherrschaft (→Reich Gottes). Er ist, wie es der bildhaft anschauliche, aus

dem ältesten Traditionsgut stammende Spruch sagt, der Stärkere, der den Starken, den Fürsten dieser Welt, überwindet und besiegt (Lk 11,22). Die Macht Gottes vollendet ihr Werk in der →Auferstehung Jesu (Röm 1,4; 2 Kor 13,4) und in seiner angesagten machtvollen Wiederkunft (Mt 24,30; 2 Thess 1,7 ff).
Im eschatologischen Geschehen wird die durch Christus wirksame Gottesmacht vollends enthüllt, indem sie die Welt erneuernd vollendet und den Menschen an der Kraft und Herrlichkeit des Auferstandenen teilnehmen läßt (Mt 22,29; 1 Kor 6,14; Phil 3,21). Als der erhöhte Herr aber handelt Christus die ganze Weltzeit hindurch in seiner Gemeinde (→Kirche). Wie Jesus schon die Jünger in Vollmacht aussandte, so werden die →*Apostel* mit der Kraft von oben ausgestattet und verkünden nicht mit leeren Worten, sondern im Geist und mit Macht (Röm 15,19; 2 Kor 12,12; Eph 3,7; 1 Thess 1,5). Darum ist das →Evangelium Heilsmacht Gottes (Röm 1,16; 1 Kor 1,18) und wirkt in der Gemeinde die Kraft des →Glaubens und der →Gnade (1 Kor 2,5; Jak 1,21; 2 Petr 1,3 f). Christus aber ist nach dem apostolischen Kerygma Priester nach der Kraft unzerstörbaren Lebens (Hebr 7,16) oder geradezu δύναμις und σοφία θεοῦ (1 Kor 1,24). Im umfassenden Sinn offenbart das Werk der →Erlösung Gottes unbegreifliche Macht, die auf vollkommenste Weise vollbringt, was sie verheißt (Mt 22,29; Röm 4,21; Hebr 11,19), und der alles möglich ist (Mt 19,26). Es ist nur zu verständlich, daß im Hymnus pleonastischer Weise »die Auswirkung seiner Kraft und Stärke, wie er sie wirksam werden ließ in Christus«, gepriesen wird (Eph 1,19).
Auch von der Macht des *Menschen* spricht die Schrift. Er besitzt sie nicht aus sich; sie ist in seiner geschaffenen Gottebenbildlichkeit begründet (→Bild). Der Schöpfer hat ihm Herrschaft über die Kreatur aufgetragen (Gn 1,26; 9,7; Ps 8,6 f) und ihm das Selbstsein zur freien, selbstmächtigen Antwort des →Gehorsams geschenkt. Gott ist die Kraft des Menschen, wie die Psalmen sagen (Pss 59,10; 84,8). Seine Macht ist ἐξουσία, von Gott bevollmächtigte Macht, Erlaubnis, Freiheit zur selbständigen Verwaltung. Als solche besteht sie, vor allem auch zur →Ordnung menschlicher Gemeinschaft, in der Obrigkeit (Lk 12,11; 20,20; Jo 19,10 f; Röm 13,1 ff; Tit 3,1). Von dieser natürlichen Macht des Menschen spricht die Schrift allerdings nicht ausführlich und thematisch. Sie verweist eher auf den Mißbrauch der Freiheit, die den Menschen in Knechtschaft gebracht hat. Nun haben →Sünde und Tod Macht über ihn, er leistet den Weltelementen Sklavendienste, so daß sogar das Gottesgesetz zur »Macht der Sünde« für ihn wird (Röm 6,19 f; Gal 4,3; 1 Kor 15,56). Wirkliche Freiheit und eigenständige Mächtigkeit wird den Menschen erst wieder durch das Heilswerk Christi zuteil. Wie die Gemeinde durch die Kraft Christi Vollmacht und Freiheit besitzt, so ist auch der einzelne durch Glauben und →Taufe »ermächtigt«, Gottes Kind zu werden (Jo 1,12; Apk 22,14). Christliche Existenz wird in der Kraft des →Hl. Geistes verwirklicht, sie ermöglicht die kraftvollen Äuße-

rungen christlichen Lebens (Röm 15, 13; Eph 1, 19; 3, 14; Phil 4, 13). Gottes Gnade ist des Menschen neue Mächtigkeit. Es zeugt für ihre schöpferische Übermacht, daß die Gnade in der menschlichen Schwachheit zur Vollendung kommt (2 Kor 4, 7; 12, 9). »Voll der Gnade und Kraft« (Apg 6, 8) darf der Christ das machtvolle →Zeugnis seines Lebens setzen, er hat schon »die Kräfte der künftigen Welt geschmeckt« (Hebr 6, 5).

Die Schrift kennt noch eine Gruppe von *Mächten überirdischer Art*. Sie tragen verschiedene Namen und beherrschen den Weltraum. An ihrer Spitze steht der Herrscher oder Gott dieser Weltzeit (Jo 12, 31; 2 Kor 4, 4). Vorstellung und Namen kommen aus der jüdischen Apokalyptik und der →Gnosis. Eigentlich entstammen auch sie der Schöpfung (Kol 1, 15 f) und sind von Gott ermächtigt. Sie befinden sich freilich im Aufstand des Ungehorsams, repräsentieren die gefallene Schöpfung und bedrohen und verführen beständig die Menschen (→Satan). »Die personale Macht, die diese Welt beherrscht, dringt auf die Menschen ein durch ihren Geist. Dieser ist ihre ›Herrschaft‹ . . . In diesem Geist der alle umfangenden und alle bestimmenwollenden Atmosphäre legt diese personale Macht – der ›Herrscher‹ – die Welt so aus, und legt er den Menschen die Welt so auf, daß sie ihnen als ›Äon der Welt‹, als Ewigkeitsgott Welt, als ewiges Weltwesen begegnet . . . Die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι sind die Weltmächte, wie sie als gegenwärtige Geschichtsmächte in die Zweideutigkeit des Bösen und des Untergangs geraten sind und geraten lassen« (H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Düsseldorf [2]1958, 105.113). Sicher wirkt sich dieser Weltgeist auch und sogar verstärkt im politischen Bereich aus. Es ist aber eine nicht begründete Vereinfachung, die ἐξουσίαι des Epheser- und Kolosserbriefs einfach mit Röm 13, 1 gleichzusetzen und unter ihnen die Völkerengel zu verstehen (→Engel). Die Gewalten dieser Weltzeit haben »die Herrschaft der Finsternis« in der Welt aufgerichtet (Lk 22, 53; Kol 1, 13). Doch sind sie schon bzw. werden sie von Christus besiegt, entmächtigt und unterworfen (1 Kor 15, 24; Eph 1, 21). Der Kampf mit ihnen dauert die Weltzeit hindurch noch an, ja er wird sich sogar verschärfen, und der Christ ist in die Auseinandersetzung hineingezogen (2 Thess 2, 9; Gal 6, 12; Apk 13). Der Erlöste aber hat die Gewißheit, daß die Weltmächte ihn von Christus nicht mehr trennen können (Röm 8, 38 f).

4. *Theologie der Macht*. Zwei Fragen zum Thema »Macht« haben die Theologie vorzüglich beschäftigt: die unergründliche Allmacht *Gottes* und die Eigenmächtigkeit des *Geschöpfes*.

a) Von den frühesten Bekenntnissen an ist die Allmacht nicht nur selbstverständliches, sondern geradezu universales Prädikat Gottes. Er ist der große Weltschöpfer und Herr aller (1 Clem 20, 11). Der eine dreifaltige Gott besitzt die eine Macht, er ist ganz frei in seinen Entschlüssen, unter keine Notwendigkeit gestellt (Irenäus, Adv. Haer. II, 5, 4) und zugleich der Gerechte und Gute (ebd. II, 30, 9). Mit dem παντοκράτωρ bekennt die Christenheit gegen griechische

Spekulation und Gnosis die wirkmächtige Nähe und kraftvolle Lebendigkeit Gottes. Die Allmacht sagt die dynamische Unbedingtheit des göttlichen Wesens und Wirkens im ganzen aus, wie es die Offenbarung zeigt. Erst im Lauf späterer Reflexion wird die Allmacht zur besonderen Eigenschaft Gottes neben anderen eingeengt und unter die Attribute des Seins bzw. der Tätigkeit gezählt. Als schwer lösbares Rätsel taucht schon früh die Frage auf, ob denn nicht die unendliche Macht Gottes in Frage gestellt werde, wenn ihr nicht eine ewige Welt entspreche. Muß der allmächtige Gott nicht, was er kann, auch notwendig und immer vollbringen? Man spürt die Unsicherheit in den Antworten der frühen Theologen (Athenagoras, Origenes, Tertullian), bis dann Tertullian gültig formuliert: *Non autem quia omnia potest facere, ideo utique credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit; sed an fecerit, requirendum* (Adv. Prax. 10). Es ist die Frage nach dem letzten *Grund* und *Maß* der göttlichen Allmacht. Wollte man sie von den Wirkungen aus bestimmen, so gelangte man immer nur zur unendlichen Erstursache, die mit Notwendigkeit wirkt. Scotus zeigt, daß weder die Freiheit göttlichen Wirkens noch die unmittelbare Verwirklichung von Kontingentem durch Gottes Macht philosophisch erwiesen werden könne. *Deum necessario se habere ad alia extra se*, lehren die Philosophen (Op. Oxon. I, 8, 5 a. 2, n. 8). Die Allmacht kann nach ihm nur aus der →Offenbarung erkannt werden. Thomas aber sammelt die Argumente dafür, daß Gott in der Schöpfung nicht mit naturhafter Notwendigkeit wirkt (Contr. Gent. II, 23; S. th. I, 25, 2). Gottes Allmacht wird also nicht begrenzt oder festgelegt durch das faktisch Vorhandene, das geschaffene Werk, weder eine ewige noch die beste Welt (Abälard und Leibniz haben diese These des Optimismus vertreten) entsprechen ihr. Der einzige Bestimmungsgrund seiner Macht ist die innere Freiheit Gottes selber.

Augustinus hat in seiner Theologie der →Liebe erstmals den freien Schöpferwillen Gottes als Urgrund seines Wirkens konsequent dargestellt. Gott hat alles aus nichts erschaffen, weil er wollte (De Genesi contra Manichaeos I, 2, 4). »Aus keinem andern Grund heißt er allmächtig, als weil er kann, was immer er will« (Ench. 96). Nach der Feststellung, daß Gott sich in seinem Schaffen nicht selber widersprechen kann, fährt Augustinus fort: *Volens enim est Deus quidquid est: aeternus ergo et incommutabilis et verax et beatus et insuperabilis volens est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est; est autem omnipotens; ergo quidquid vult potest* (Serm. 214). Von diesem mächtigen, umfassenden Willen aber gilt: *Quid aliud caritas quam voluntas* (De Trin. XV, 20, 38). Die Scholastik hat mit der Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata* die Freiheit der göttlichen Allmacht näher zu bestimmen versucht (→Franziskanertheologie). Weder ist diese Freiheit durch eine von außen kommende Ordnung gebunden noch auch ist sie Willkür, Gott selber hat die Ordnung mit seiner Macht frei errichtet; aber jegliche so von ihm gesetzte Ordnung steht im Horizont einer möglichen größeren Freiheit und

hat gerade in ihr unverbrüchliche Geltung. Es macht den Unterschied der beiden theologischen Systeme aus, daß Thomas (→Thomismus) die *potentia absoluta* letztlich in Gottes Weisheit und Wesen (Contr. Gent. 24; S. th. I, 25, 5 ad 1: *Ideo Deus aliquid facit quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura*), Scotus aber sie in Gottes geistigem Willen, der als Liebe seine Natur ist, verankert sieht (Op. Oxon. II, 1, 2 n. 9; I, 10 n. 3; II, 25 n. 22: *Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*). Noch die Differenz beider Denker macht die gemeinsame metaphysische Grundlage ihrer Aussagen deutlich.

Erst die Reformatoren (→Reformation) haben in ihrer Gotteslehre diesen Boden verlassen (Luther nicht ohne Beeinflussung durch Ockham). Der verborgene, geheimnisvolle Gott ist in seinen Ratschlüssen ganz undurchdringlich. Ja, seine Allmacht besteht vor allem in den überraschenden, willkürlichen Entscheidungen seines beständig neuen Handelns, wodurch auch alle Ordnungen nur einen positiven Charakter erhalten und niemals rein rational festzulegen sind. *Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio*, sagt Luther (WA 18, 712). Er definiert: *Omnipotentiam Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus* (WA 18, 718). Gebraucht er den Begriff *potentia absoluta*, so meint er mehr die unerschöpfliche, freie Lebendigkeit Gottes; er nennt Gottes Willen »ein wirckende macht und stettige tettickeit, die on unterlasz geht ym schwanck und wirckt« (WA 7, 574). Auch Calvin nennt die Allmacht in diesem aktualistischen Sinn *vigilem, efficacem, operosam, quae in continuo actu versetur* (Institutio religionis christianae I, 16, 3). Es entspricht mehr seinem systematischen Denken, wenn er sie besonders in jener machtvollen Providenz am Werk sieht, durch die es möglich ist, *omnia manu sua regere ac moderari*, bis hin zu dem *decretum horribile*, das durch positiven Willen Gottes →Adams →Erbschuld und die Verdammnis verfügt (ebd. III, 23, 7).

Nach der katholischen Theologie meint die Allmacht die unendliche Vollkommenheit der aktiven Macht Gottes, die Prinzip alles Außergöttlichen ist. Sie ist unendlich sowohl in ihrer extensiven Unerschöpflichkeit wie in der intensiven Kraft ihrer schöpferischen Freiheit. Sie erstreckt sich auf alles, was nicht innerlich unmöglich ist, ein Maß, das letztlich für den Menschen nicht bestimmbar ist, vielmehr in der Unbegreiflichkeit und Unbedingtheit Gottes selber seinen Grund hat. Es ist die Unbegreiflichkeit des väterlichen Liebeswillens, der der Mensch sich anheimgegeben weiß (→Prädestination; →Heilsgeschichte).

b) Von den *Geschöpfen* ist zunächst zu sagen, daß sie durch Gottes Geschenk eigene Würde und Macht besitzen. Der Mensch ist Bild Gottes. Darum ist er zur Antwort gerufen und der Entscheidung mächtig. Bild Gottes bedeutet nach Tertullian *quod eosdem motus et sensus habeat animus humanus quos et Deus* (Adv. Marc. II, 16).

Irenäus nennt den Menschen in ausführlicher Darstellung seiner Freiheit αὐτεξούσιος und hält daran fest, daß das Gottesbild im Menschen trotz der Sünde erhalten bleibe (Adv. Haer. IV, 37, 1.4; V, 6, 1). Augustinus bietet in »De libero arbitrio« eine grundlegende Darstellung der geschöpflichen Freiheit. Er betont: *Voluntas igitur nostra non voluntas esset, nisi esset in nostra potestate; porro quia est in potestate, libera est nobis* (III, 3, 8).

Es bedarf für die Tatsache der geschöpflichen Macht keines weiteren Traditionsbeweises. Angemerkt muß nur werden, daß die reformatorische Theologie diese Eigenmacht manchmal zu sehr in Frage zu stellen scheint. Luther kann z. B. sagen: *Operante deo in nobis et nos operari recte dicimur, quamquam hoc operari magis est rapi, duci et pati operantem Deum* (WA 5, 144). Oder es heißt besonders von der erlösenden Erneuerung des Menschen: *Nos mera necessitate passiva subiici Deo operanti* (WA 18, 610). Wenn die Kreaturen allgemein »nur die hand, rohre, mittel, dadurch Gott alles gibt« (WA 30, 1, 136), sein sollen, bleibt von ihrer Eigenmacht nicht viel übrig. Erst recht scheint Calvins über Luther hinausgehende Nezessität der menschlichen Freiheit keinen Raum mehr zu lassen, obwohl er sie *quodammodo voluntaria* (Institutio religionis christianae II, 333, 6) nennt. Die Kreaturen bezeichnet er als *instrumenta, quibus deus assidue instillat quantum vult efficaciae et pro suo arbitrio ad hanc vel illam actionem flectit ac convertit* (ebd. I, 16, 2). Vom Verhältnis Gottes zum Menschen aber gilt: »Il a tousiours l'empire souverain par dessus tous hommes, lesquels ne doyvent estre sinon instrumens de sa vertu« (Corpus Reformatorum 53, 645).

In Wirklichkeit entspricht es der Allmacht Gottes, daß er seinen Geschöpfen den Raum und die Kraft eigenen Wirkens und dem Menschen die Macht der Freiheit läßt. Mit seiner schöpferischen Übermacht begründet, durchherrscht und bestimmt Gott jegliche kreatürliche Macht. Das geheimnisvolle Ineinander kann weder durch halbierende Teilung der gemeinsamen Tätigkeit noch durch Verneinung der geschöpflichen Macht erklärt, sondern nur durch die umgreifende Transzendenz des göttlichen Wirkens angezeigt werden. Die katholische Theologie spricht dem Geschöpf mit Recht die *potentia oboedientialis* zu. Keine der von den theologischen Schulen versuchten Formeln vermag dem Geheimnis des *concursus* wirklich gerecht zu werden.

Als Folge der *Sünde* ist auch die Daseinsmacht des Menschen verändert. Sie hat den Charakter der Gewaltmacht erhalten und ist, ähnlich der Krankheit, dem schuldlosen Irrtum oder der nicht bewältigten Triebhaftigkeit, Folge der Sünde und Anlaß zu neuer Sünde geworden. Besonders zur Führung des Gemeinschaftslebens bedarf es jetzt der harten Gewalt, weil ohne sie keine Ordnung zu erstellen und → das Böse nicht in Schranken zu halten ist. Der gefallene Mensch aber ist der Macht gegenüber anfälliger geworden; er wird durch sie in gefährlicher Weise versucht und neigt dazu, sie absolut zu setzen

und zu mißbrauchen. Sie ist nicht mehr einfach nur der Ausdruck seines guten, geordneten Selbstseins, sondern Mittel seiner zuchtlos gewalttätigen Eigenwilligkeit.
Eindringlich spricht die Schrift von der unheimlichen Dämonie der Macht. Selbst Jesus war ihrer →Versuchung ausgesetzt (Lk 4, 6), und die Mächte dieser Welt haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (1 Kor 2, 8). Erst recht werden im eschatologischen Endkampf der gewaltige Drache und das siebenköpfige Tier aus dem Meer mit unheimlicher Macht wider das Reich Gottes auftreten, Bedrängnis schaffen und die Menschen verführen (Apk 13 ff). Erst im Blick auf die furchtbare Dämonie der Macht und ihre Verlorenheit wird verständlich, warum Jesus auf die irdische Macht völlig verzichtet hat (Mt 26, 52 f). In der Ohnmacht des Kreuzes erst wird die überragende Macht Gottes wieder ans Licht gebracht, die angemaßte Eigenmacht der Kreatur verurteilt und die dem Menschen eigene Daseinsmacht erst erlöst und geheiligt (1 Kor 1, 22 ff).
5. *Christlicher Gebrauch der Macht.* Ist die Macht im Sein begründet und gehört sie zu den Existentialien des Menschen, dann ist ihr Gebrauch unausweichlich und notwendig mit dem Dasein gefordert. Sie ist nicht an sich sündhaft, sondern Gottes gute Gabe. Es gibt ja auch keinen menschlichen oder sozialen Wert, kein sittliches oder religiöses Tun, das nicht machtvoll auszustrahlen und Abhängigkeit zu erzwingen vermag. Selbst und gerade Demut und Opfer, Selbstlosigkeit und Heiligkeit wirken so weiter. In jeder menschlichen Begegnung vollzieht sich ein Messen der gegenseitigen personalen Mächtigkeit. Entscheidungen aber können nur durch ein Übergewicht an solcher Mächtigkeit in irgendeiner Form getroffen werden. Vom hinreißenden Vorbild bis zur überredenden Propaganda, vom erbetenen Rat bis zum gewalttätigen Zwang reicht die Skala der Formen von Überlegenheit.
Erst recht ist die *Gesellschaft* ein dynamisches Geflecht von Machteinflüssen. Es geht nicht nur darum, daß die einzelnen Gruppen in ihr sich entfalten und wirken können, die Gesellschaft selber bedarf einer tragenden Mitte und klaren Wertordnung. Die Erstellung und der Einfluß einer Führungsgruppe ist für ihren Bestand wesentlich. In entwickelteren Gesellschaften wird es notwendig zu ausgebildeten Herrschaftsformen kommen. Für sie ist Macht, ja Zwangsgewalt unerläßlich. Die wichtigsten Aufgaben des →Staates und der Politik, die Sicherung des →Friedens und die Ordnung der Gerechtigkeit, können zwischen den unterschiedlichen Interessen nur mit Macht und gegen böswilligen Widerstand sogar nur mit Gewalt erfüllt werden.
Die Ausübung innerer und äußerer Macht und mit ihr notwendig verknüpft der Kampf um die Macht sind integrierender Bestandteil politischen Handelns. Die politische Macht, in der Schöpfungsordnung begründet, ist in der Schrift als Anordnung Gottes ausdrücklich bestätigt, auch wenn über ihre Anwendung keine ins einzelne ge-

henden Vorschriften gegeben werden. Es gibt Werte, wie das Gemeinwohl, für die man mit kämpferischem Einsatz einstehen muß. Sein in der Welt heißt also für den Menschen: Macht haben und gebrauchen; es könnte für ihn sogar Schuld werden, wenn er ihr feige ausweichen wollte.

Ebenso aber gehört es zum Sein in dieser Welt, daß Besitz und Gebrauch der Macht für den Menschen *Gefährdung* und *Versuchung* bedeuten. Kann der Mensch jede natürliche Gabe mißbrauchen, so tritt im ungeordneten Machttrieb besonders die Ursünde in Erscheinung, sein zu wollen wie Gott. Der Wille, sich selbst zu behaupten und durchzusetzen, entartet dann triebhaft und wird maßlos, der Mensch glaubt nur an die Macht und ordnet ihr alle Werte als Mittel unter. In allen Bereichen menschlichen Lebens, in der Familie wie in der →Erziehung, in der Wirtschaft wie insbesondere in der Politik, können sich Entartungen mißbrauchter Macht zeigen. Vielartig ist ihr Erscheinungsbild. Der rechtmäßige Inhaber gesellschaftlicher Macht verwechselt mit dieser aus Ehrgeiz oder Selbstsucht seine Eigenmächtigkeit. Oder der Funktionär einer bürokratischen Apparatur kostet die Überlegenheit der ihm zur Verfügung stehenden Technik aus. Die Schüler Machiavellis sehen in jener *virtù*, die mit kluger Berechnung die Gunst der Lage nutzt und um kein Mittel verlegen ist, Macht zu mehren und zu erhalten, die höchste Weisheit des handelnden Menschen. Ihnen ist Macht virtuose Technik und einziges Ziel zugleich, höhere Werte als das Spiel der Macht gelten ihnen nicht. Schließlich gibt es die düsteren Fanatiker der Machtgewalt; sie vermögen mit ihrem unheimlichen Einfluß ganze Völker besessen zu machen und haben immer heroische Parolen zur Verfügung. Der kollektive Machtrausch aber ist besonders dämonisch, weil er, aus seelischen Untergründen gespeist, den einzelnen völlig der Masse einschmilzt und sich in furchtbaren Untaten entlädt. Der Christ wird diesen und anderen möglichen Weisen des Mißbrauchs der Macht gegenüber aufs äußerste wachsam sein müssen. Nur wer die Gefährlichkeit der Macht erkannt hat, vermag sie recht zu verwalten.

Der Gebrauch der Macht muß am *Recht* gemessen werden. Macht und Recht sind einander zugeordnet, ja gehören innerlich zusammen. Vom Wesen her steht der Mensch in der Ordnung des Rechts, hat er Rechte als Anspruch und ist gehalten, Rechte zu achten (→Naturrecht). Das Recht ist der Ausdruck der grundlegenden Ordnung seines Daseins, es steht über dem Menschen und nicht zu seiner Verfügung. Durch das Recht wird ihm der Raum seines Daseins umschrieben, durch das Recht erhält er auch Anspruch auf Macht und Berechtigung zu ihr. In der vom Recht gesetzten Ordnung soll und darf sich die Mächtigkeit seines Seins entfalten. Recht ist also der Macht vorausgesetzt, die Macht ist erst durch das Recht ermächtigt und von innen her gültig. Umgekehrt wird das Recht durch die Macht konkret und real wirksam. Es stammt zwar nicht von der Macht und hat

geistige Mächtigkeit schon aus sich. Macht kann nie Recht einfach durch sich schaffen, aber sie führt es in die Wirklichkeit ein und läßt es herrschen. Konkretes Recht in dieser Welt ist immer Machtordnung. Es ist dem Menschen aufgegeben, mit seiner Macht das Recht zu verwirklichen, Recht in konkreter Ordnung zu setzen und auch wieder seine Macht am Recht auszurichten und zu messen. Der Mensch kann diese Aufgabe verfehlen, die Macht vom Recht lösen, für ungerechte Macht den Schein des Rechts fordern. Dann wird das Recht solche Macht richten und seinen Vorrang noch dadurch behaupten, daß der Titel des Rechts für die ungerechte Macht in Anspruch genommen wird. Aber auch grundsätzlich wird die den Menschen gestellte Aufgabe, Recht und Macht zu einen, in dieser Welt nur annäherungsweise und unvollkommen gelöst werden. Zwielichtigkeit und Bedrängnis der Situation fordern schließlich die kurzschlüssige, vorläufige Entscheidung der Macht und ihre positive Setzung. Die Machtkonkurrenz in der Gesellschaft führt erst recht zum Streit um das Recht. Wieder kann die Entscheidung nur durch den Vorrang der stärkeren Macht getroffen werden. Wohl fordert die Gerechtigkeit in diesem Fall wenigstens, daß der Unterlegene nicht in seinen grundlegenden Rechten und seiner eigenen Daseinsmacht vernichtet werde. Aber er wird auf jeden Fall durch willkürliche Setzungen eingeschränkt und bestimmt, die, nicht notwendig einsehbar, der freien Verfügung anderer entspringen. Gerade am dynamischen Charakter der Seinsmacht und ihrer Zwangsgewalt wird immer wieder die Zweideutigkeit und schuldhafte Verstricktheit aller irdischen Macht offenkundig.

Die Botschaft des NT stellt auch die irdische Macht unter ihr *kritisches Urteil.* Sie kann seitdem nicht mehr mit einer selbstsicheren, natürlichen Unbekümmertheit gebraucht werden. Wohl wird sie nicht einfach verurteilt. Wie die Jünger nicht aus dieser Welt weggenommen werden (Jo 17, 15), werden auch die irdischen Ordnungen bestätigt (Röm 13, 1 ff). Aber das Beispiel Jesu oder die Bergpredigt setzen unübersehbare Fragezeichen hinter die irdische Gewalt. Man möchte auch auf sie das Wort Jesu beziehen, das die Frage beantwortet, wie man angesichts der Gefahr des Reichtums könne gerettet werden: »Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist alles möglich« (Mk 10, 27). Der Mensch mit seinem Dasein ist in die konkrete Heilsordnung Gottes aufgenommen und der Gnade anheimgegeben. Auch die Art, wie er mit der Macht umgeht – und er muß als Mensch in dieser Welt mit ihr umgehen –, wird für sein ewiges →Heil entscheidend. Er empfängt dazu ganz konkrete Weisungen. Das Evangelium verkündet ihm die größere geistliche Macht (Mk 9, 24; Röm 8, 31 ff; 1 Kor 13). Vor allem die *Liebe* soll die Begegnung mit dem Nächsten bestimmen. Sie ist nicht Schwäche, Nachgiebigkeit oder Mitleid, sondern voll schöpferischer Kraft. Unter Umständen muß sie sich dieser Welt unter der fremden Gestalt der Machtgewalt verbergen. Aber eben auch im Fordern, Zwingen

und Strafen um des gemeinsamen Wohles willen soll sie der eigentliche Antrieb bleiben. Dann gibt es als gültiges Zeichen immer wieder den wörtlichen, völligen Verzicht auf die Gewalt. Er kommt in etwa schon zum Ausdruck im Selbstverzicht des Gehorsams, könnte aber auch andere Gestalt haben. Das in einer Einzelexistenz gegebene Zeichen wird nicht allgemeine Haltung sein können. Als eindringlicher Verweis und aufrüttelnde Darstellung der Botschaft wird es, wie die evangelischen Räte, auf Grund besonderer Berufung das Leben der Kirche begleiten.

Schließlich gilt für jeden, der die Macht gebraucht, die allgemeine Forderung, »zu haben, als hätte man nicht« (1 Kor 7,29 ff). Damit ist jene innere Freiheit gefordert, die dem Geist des Evangeliums entspricht. Sie verträgt sich nicht mit gewalttätigem Sich-Durchsetzen, mit rücksichtsloser Selbstbehauptung oder Fanatismus (→Toleranz). Sie weiß, daß die »Gestalt dieser Welt vergeht« und wieviel Verstrikkung und Versuchung zum Bösen mit jeder Machtanwendung verbunden ist. Sie leidet vor allem darunter, daß auch die berechtigte Macht noch so oft den Unterworfenen in Ohnmacht, Knechtschaft und Tragik stürzt. Darum strebt sie danach, die ihr aufgegebene Macht zurückzunehmen, von der Liebe überwinden zu lassen, sie, soweit wie möglich, zu beschränken. Wird die Macht als Last getragen, ist sie als auferlegter Dienst in aller Vorläufigkeit verstanden und in Demut geübt, dann ist sie im konkreten Gebrauch durch den erlösten Christen geheiligt. Zu solchem Dienst wollte die Kirche führen, wenn sie den Trägern der politischen Macht eine eigene Weihe gab. Es geht um die ganz wörtlich genommene Weisung Jesu, daß nach dem Beispiel des Menschensohns die Ersten Knechte aller sein sollten (Mt 20,26 ff).

F. R. LEHMANN, Mana. Leipzig 1922; H. PLESSNER, Macht und menschliche Natur. Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. Berlin 1931; E. BRUNNER, Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 1932, 433 ff; J. BURCKHARDT, Kultur und Macht (Deutsche Schriften II). Potsdam 1934; G. BERTRAM, **ἐνεργέω, ἐνέργεια,** in: ThW II (1935), 649–651; W. FOERSTER, **ἐξουσία,** in: ThW II (1935), 559–572; W. GRUNDMANN, **δύναμαι, δύναμις,** in: ThW II (1935), 286–318; E. BRUNNER, Die Machtfrage. Zürich 1938; W. GRUNDMANN, **ἰσχύω, ἰσχύς,** in: ThW III (1938), 400–405; W. MICHAELIS, **κρατέω, κράτος,** in: ThW III (1938), 905–914; G. FERRERO, Macht, Mensch und Gesellschaft III, Bern 1944; H. ORNSTEIN, Macht, Moral und Recht. Studien zur Grundproblematik menschlichen Zusammenlebens. Bern 1946; B. RUSSELL, Die Macht. Eine sozialkritische Studie. Zürich 1947; B. DE JOUVENEL, Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Genf [2]1948; A. POSE, Philosophie du pouvoir. Paris 1948; G. RITTER, Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit. München [6]1948; R. HAUSER, Autorität und Macht. Heidelberg 1949; R. GUARDINI, Die Macht. Versuch einer Wegweisung. Würzburg 1951; R. N. MCIVER, Macht und Autorität. Frankfurt 1953; W. KÜNNETH, Politik zwischen Dämon und Gott. Berlin 1954, 161 ff; C. SCHMITT, Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Pfullingen 1954; P. TILLICH, Liebe, Macht, Gerechtigkeit. Tübingen 1955; P. TILLICH, Die Philosophie der Macht. Berlin 1956; Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart (hrsg. von H. DOMBOIS – E. WILKENS). Berlin 1956; H. SCHLIER, Mächte und Gewalten im Neuen Testament. Freiburg 1958; H. THIELICKE, Theologische Ethik II/2 (Ethik des Politischen). Tübingen 1958, 186–288; H. ASMUSSEN, Über die Macht. Stuttgart 1960; K. RAHNER, Schriften zur Theologie IV (Theologie der Macht).

Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 485ff; B. WELTE, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Freiburg 1960; F. A. HERMENS, Ethik, Politik und Macht. Frankfurt 1961.

R. Hauser

R. GUARDINI, Fragen zum Problem der Macht, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 588–591; A. BERGSTRAESSER, Die Macht als Mythos und als Wirklichkeit. Freiburg 1965; A. KUHN, Die Macht im Wandel der Herrschaftsstrukturen, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 286–298; H. GOSS-MAYR, Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens. Graz 1968; J. B. METZ, Zur Theologie der Welt. Mainz 1968; K. HEMMERLE, Macht, in: SM III (1969), 313–317.

MARIA

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

Im NT nehmen die mariologischen Aussagen von den älteren zu den jüngeren Schriften hinsichtlich der Einzelheiten wie ihrer Deutung zu. Sie seien darum in dieser Abfolge erörtert.

Gal 4, 4 nennt Paulus die Mutter Jesu ohne Namen. Da er aber die Familie Jesu und die »Brüder Jesu« mit Namen kennt (1 Kor 9, 5; Gal 1, 19), wird er auch den Namen der Mutter Jesu gekannt haben. Doch stellt →Paulus bereits die Bedeutung der Mutterschaft Mariens dar. Sie ist der Ort, wo sich der Übergang des ewigen Sohnes Gottes in die menschliche Natur und Geschichte ereignete (→Inkarnation; →Jesus Christus). Dies ist Marias besondere Auszeichnung vor den Menschen. Markus hat mit den anderen synoptischen Evangelien gemeinsam Nachrichten über das Verhalten Marias während der Zeit des öffentlichen Lebens Jesu. Mk 3, 20f und 3, 31–35 (und Parallelen; vgl. Jo 7, 3–5) berichten, daß die Familie Jesu die prophetisch-pneumatische Maßlosigkeit Jesu nicht verstand und ihn aus der Öffentlichkeit zurückholen wollte. Auch Maria war – wenigstens schweigend – dabei. Schwerlich wird ja anzunehmen sein, daß Maria von Anfang an das gottheitliche Wesen Christi reflektiert kannte. Nach jüdischem Verständnis bedeutet Gottessohnschaft (Lk 1, 32) zunächst nur gnadenhafte Erwählung (→Gnade; →Prädestination). Bereits Mt 12, 46–50 und Lk 8, 19–21, noch mehr die spätere Überlieferung des Bibeltextes (s. textkritische Apparate) haben die Erzählungen Mk 3, 20 und 3, 31–35 abgeschwächt und zeigen damit Interesse und Tendenz späterer Überlieferung an, die Würde Marias zu erhöhen. Wenn Mk 3, 31 und 6, 3 (wie in den synoptischen Parallelen und Jo 2, 12; Apg 1, 14; 1 Kor 9, 5) »Brüder Jesu« genannt sind, so können damit nach dem Wortlaut leibliche Brüder Jesu gemeint sein, nach biblischem Griechisch (Gn 13, 8; 14, 14) auch Vettern. Die katholische Exegese nimmt seit dem Altertum – im Zusammenhang mit der Lehre von der dauernden Jungfräulichkeit Marias – das letztere an. Mk 6, 3 und 15, 40 ist dazu auch Maria, die Mutter

der Brüder Jesu, von der Mutter Jesu unterschieden (J. Blinzler, Brüder und Schwestern Jesu, in: Lexikon für Marienkunde I [1960], 959–969). Das Herrenwort Lk 11, 28 darf schwerlich, was grammatikalisch möglich wäre, verstanden und übersetzt werden: »Nein, vielmehr selig, die das Wort Gottes hören«, womit Maria von der Lobpreisung ausgenommen wäre. Im Lukasevangelium, in dem Maria mit hoher Verehrung geschildert ist, wird, was grammatikalisch ebenso möglich ist, zu übersetzen sein: »Jawohl, selig...« Maria hat dann Teil am Lobpreis. Apg 1, 14 wartet die junge Kirche auf die Geistausgießung »mit Maria, der Mutter Jesu«. Ausdrücklich und allein mit Namen genannt, erscheint sie hier inmitten der betenden →Kirche.
Darüber hinaus bieten Mt 1 und 2 sowie Lk 1 und 2 in der Kindheitsgeschichte Jesu bedeutsame Nachrichten über Maria. Matthäus und Lukas berichten gemeinsam die Verlobung von Maria und Josef (Mt 1, 18; Lk 1, 27), der Davidide ist und durch den Jesus das Recht der Davidsohnschaft erhält (Mt 1, 16; Lk 1, 27); die Empfängnis Jesu vom →Hl. Geist (Mt 1, 18; Lk 1, 35; das Fehlen des Artikels [*der* Hl. Geist] ist nach ntl. Sprachgebrauch unerheblich); die Geburt aus Maria der Jungfrau (Mt 1, 23; Lk 1, 27); die Geburt in Bethlehem (Mt 2, 1; Lk 2, 4); die Heimat der Familie in Nazareth (Mt 2, 23; Lk 2, 39). Im Unterschied von einer bis auf die Väter (Augustinus und spätere) zurückgehenden Anschauung ist die heutige Exegese größtenteils der Meinung, daß Lk 1, 34 nicht ein ursprüngliches Jungfräulichkeitsgelübde Marias vorausgesetzt ist, sondern daß Maria mit Josef eine volle →Ehe zu schließen beabsichtigte und erst die Erwählung zur Mutter Christi ihre künftige →Jungfräulichkeit einschloß. Das NT läßt offen, ob auch Maria Davididin war; bereits die Textüberlieferung zu Lk 2, 4 f sagt dies jedoch, weiter dann Justin (1. Apol. 32; Dial. 43.100.120). Bei inhaltlicher Übereinstimmung der Kindheitsgeschichten sind aber Matthäus und Lukas im Wortlaut so sehr voneinander verschieden, daß keiner den anderen gelesen haben kann. Die beiden Kindheitsgeschichten stammen aus zwei verschiedenen Traditionsströmen. Die genannten gleichen Daten waren also in einer vor den beiden Evangelien liegenden, älteren und breiten Tradition enthalten. Im NT ist diese von Matthäus und Lukas je selbständig, also doppelt bezeugt. Dabei trägt sowohl die Kindheitsgeschichte des Matthäus wie die des Lukas atl.-jüdische Züge. Matthäus ist gekennzeichnet durch die zahlreichen Nachweise der Erfüllung atl. Weissagungen (Mt 1, 23; 2, 6.15.18) und die offenbare Einwirkung des Moses-Midrasch (s. u.). Bei Lukas ist der ursprüngliche aramäische Stil der griechischen Übersetzung Lk 1, 5–2, 52 noch erkennbar. Die Schilderung priesterlicher Frömmigkeit im Haus des Zacharias Lk 1, 5–80 und allgemein-jüdischer Lebensordnung bei der Beschneidung 2, 21, der Darstellung im Tempel 2, 22–39, der Tempelwallfahrt 2, 41–52 bekunden Vertrautheit mit dem Judentum. Die drei Lieder Lk 1, 46–55.68–79; 2, 29–32 sind aus Worten und im Geist des

AT geschaffen. Die Erzählungen gehen also auf palästinensische judenchristliche Kreise zurück.
Jo 2, 1–11 erscheint Maria neben Jesus auf der Hochzeit von Kana. Zeigt das Wort Jesu Jo 2, 4 die Ferne zwischen der Mutter und dem Sohn, der durch den Willen des Vaters bestimmt wird, so bewegt doch Marias →Glaube und Bitte zuletzt den Sohn, und in der Erzählung ist sie wie die Herrin im Hause (2, 5), doch wohl wie sie Herrin bereits in der Kirche ist (R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Göttingen [11]1950, 81). Die Szene Maria unter dem Kreuz Jo 19, 25–27 wird nicht bloß die tiefe Sorge Jesu um seine Mutter bekunden, sondern – wie bei Johannes viele Erzählungen symbolisch-transparent sind (→Symbol) – darüber hinaus tieferen Sinn haben. Maria nimmt Johannes als Sohn an und mit ihm, dem →Apostel, die Aufgaben der Kirche und diese selber. – Auch die Vision Apk 12, 1–18 scheint, wie dies eben bei einer Vision geschehen kann, in der Gestalt des mit der Sonne bekleideten Weibes verschiedenes in eins zu sehen. Das Weib wird →Israel darstellen, aus dem der Messias hervorging, vor allem aber die Kirche. In dem Weib konkret Maria als die Mutter des historischen Jesus (vgl. Apk 12, 5) zu sehen, ist zwar eine sehr beliebte, aber vom Kontext her gesehen durchaus fragwürdige Annahme (vgl. 12, 6. 13–17, vor allem V. 17).
Die historische Kritik stellt zur ntl. Überlieferung über Maria nicht wenige und schwerwiegende Fragen. Bisweilen ist es nicht leicht, die verschiedenen Berichte der Kindheitsgeschichte nach Matthäus und Lukas chronologisch und biographisch miteinander auszugleichen (so Mt 2, 1–22 mit Lk 2, 39). Die über Josef und Maria führenden Stammbäume Jesu (Mt 1, 1–17; Lk 3, 23–38) divergieren weithin und sind nicht zu harmonisieren. Wird die Möglichkeit von Wundern (→Zeichen) geleugnet, müssen die Berichte damit schon weithin als ungeschichtlich gelten. Dies gilt dann zumal vom Evangelium der vaterlosen Zeugung (der Hl. Geist ist nicht zeugender Vater, sondern nur schöpferischer Ursprung des Menschen Jesus) und der Jungfrauengeburt. Indessen: die Behauptung einer vaterlosen Entstehung des Heilsbringers ist dem Judentum völlig fremd und kann also im NT nicht als Erfüllung jüdischer Messiasdogmatik erklärt werden. Ob solche Erwartungen 1 QS 2, 11 angedeutet sind, ist fraglich. Dafür kennt zwar heidnische Mythologie Geschichten der Zeugung von Kindern durch Götter aus menschlichen Frauen. Aber dabei ist nirgendwo der →Mythos einer vaterlosen Zeugung und der Geburt aus einer Jungfrau aufgewiesen, sondern der Gott ist der Vater und die gebärende Frau Mutter. Niemand vermöchte auch zu erklären, wie, wann und woher das Mythologumenon einer Jungfrauengeburt aus heidnischer Mythologie in die palästinensisch-judenchristliche Kindheitsgeschichte des Matthäus und Lukas eingedrungen wäre.
Die Offenbarungsaussage der Jungfrauengeburt war jedoch im AT vorbereitet durch Erzählungen, nach denen große Väter wie Isaak (Gn 18) und Samuel (1 Sam 1) von einem nach menschlichem

Ermessen unfruchtbaren Mutterschoß empfangen und geboren wurden. Danach vermag der Prophet Is 7,14 dem ungläubigen König Achab anzukünden, daß Gott selber die Rettung wirkt und das Heil nicht von und durch Menschen kommt. Wird die Mutter Is 7,14 als *almah* bezeichnet, wird dies zwar (nach atl. Lexikographie wie nach kürzlich gefundenen ugaritischen Texten) nicht notwendig Jungfrau bedeuten müssen. Wohl aber wird der Prophet mit dem Immanuel den messianischen Heilsbringer verheißen, dessen Abkunft geheimnisvoll dunkel bleibt. Die Septuaginta hat mit ihrer Übersetzung παρθένος Is 7,14 wohl als Prophetie der Jungfrauengeburt verstanden. Jedenfalls ist Is 7,14 in Mt 1,23 als Voraussage der Jungfrauengeburt gedeutet (vgl. zuletzt J. Coppens, L'interpretation d'Is. VII, 14 à la lumière des études les plus récentes, in: Festschrift für H. Junker. Trier 1961, 31–45). Etwa in der Zeit des NT berichtet ein in Qumran gefundenes Apokryphon zur Genesis, daß der Vater des Noe zunächst glaubte, sein Weib habe das Kind von Engeln empfangen. Eine übermenschliche Zeugung war also immerhin denkbar, wenn auch nicht schon eine göttliche Schöpfung des Messias aus einer Jungfrauengeburt (N. Avigad und Y. Yadin, A Genesis Apocryphon; O. Michel und O. Betz, Von Gott gezeugt, in: Beihefte zur Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft 26, Berlin 1960, 3–23). Paulus (Röm 4,17; Gal 4,22–29) deutet jene atl. Erzählungen dahin, daß Gott schöpferisch das Nichtseiende in das Sein ruft (→Schöpfung). So ist auch das →Evangelium der Jungfrauengeburt Christi →Offenbarung der schöpferischen Machterweisung Gottes (→Macht), der in Christus einen völlig neuen Anfang des verlorenen Menschengeschlechtes setzt; sachlich gleich sind Aussagen über Christus als neuen →Adam (Röm 5,12–19; 1 Kor 15,45–47). Zugleich ist die jungfräuliche Geburt Christi Vorausdarstellung der künftigen Gottesgeburt des Gläubigen (Jo 1,13).

Auch eine Exegese, die die wesentliche Geschichtlichkeit der ntl. Kindheitsgeschichte festhält, wird doch die besondere Art der Erzählungen erkennen und anerkennen. Häufiges Auftreten der →Engel (Mt 1,20; 2,13; Lk 1,11.26; 2,9.13) unterscheidet die Kindheitsgeschichte von der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu (Mt 26,53). In drei Liedern (Lk 1,46–55.68–79; 2,29–32) wird die fromme Reflexion des Evangelisten und der Kirche ausgesprochen. Moses-Geschichte und Moses-Midrasch wirken auf die Erzählung des Matthäus ein (Ex 4,19 in Mt 2,20; vgl. J. Jeremias, Μωυσῆς, in: ThW IV [1942], 874f; M.M. Bourke, The Literary Genus of Matthew 1–2, in: Catholic Biblical Quarterly 22 [1960], 160–175). Auch die Erzählung des Lk ist mit atl. Zitaten midraschartig durchdrungen (vgl. R. Laurentin). Die Berichte sind volkstümlich erzählende Schilderungen (Engelsgespräche: Mt 1,20–23; 2,13.20; Lk 1,13–20.28–37; 2,10–14; ähnlich stilisiert ist auch die Perikope von den Weisen aus dem Morgenland Mt 2,1–23). Auch klingt bereits paulinische Kreuzpredigt an (zu Lk 2,34f vgl. Apg 28,22; 1 Kor 1,23; 2 Kor 2,16).

Die mariologischen Aussagen entfalten sich im NT allmählich in die Breite und Tiefe. Das ist erklärlich. Die apostolische Predigt (→Verkündigung) mußte berichtend, verteidigend und deutend zunächst die öffentlichen Ereignisse des Lebens, Todes und der Erhöhung Christi, sodann das angebotene Heil und die nahe Gottesherrschaft (→Reich Gottes) verkünden und dann die Gestalt der Kirche und die Ordnung des christlichen Lebens darstellen. Die Überlieferungen über die Mutter Jesu waren demgegenüber notwendig auf den engeren Kreis der schon Gläubigen beschränkt. Zwischen den Ereignissen der Kindheitsgeschichte Jesu und deren schriftlicher Niederlegung liegen schon zwei oder mehr Generationen, also die doppelte Zeit im Vergleich zu den anderen evangelischen Berichten. Dazu wurde jene esoterische Überlieferung nicht durch breite Kenntnis getragen, wie es bei den Traditionen über das öffentliche Leben Jesu geschah. In jener längeren Zeit der Weitergabe (→Tradition) scheint sich die Deutung schon mehr mit den Ereignissen verbunden zu haben als in anderen Teilen der Evangelien. Das NT als Ganzes aber macht deutlich, daß in der Kirche »eine besondere Geltung der Herrenmutter schon selbstverständlich war« (R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Göttingen [11]1950, 81).

J. G. Machen, The Virgin Birth of Christ. London [2]1932; F. Ceuppens, De mariologia biblica. Rom [2]1951; F. Braun, La mère des fidèles. Essai de théologie joannique. Tournai-Paris 1953; M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, in: Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 1–78; G. Delling, παρθένος, in: ThW V (1954), 824–835; P. Gaechter, Maria im Erdenleben. Innsbruck [3]1955; R. Laurentin, Structure et théologie de Luc I–II, Paris 1957 (Lit.); J. Galot, Marie dans l'évangile. Paris-Löwen 1958; A. Th. Kassing, Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Düsseldorf 1958; K. H. Schelkle, Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt. Düsseldorf 1958; F. M. Willam, Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers. Freiburg [6]1959; O. Michel – O. Betz, Von Gott gezeugt, in: Festschrift für J. Jeremias. Berlin 1960, 3–23; E. Pax, Jungfrauengeburt, in: LThK V ([2]1960), 1210–1212; A. Vögtle, Kindheitsgeschichte Jesu, in: LThK VI ([2]1961), 162–163; J. J. Weber, Die Jungfrau Maria im Neuen Testament. Colmar o. J.

K. H. Schelkle

A. Strobel, Der Gruß an Maria (Lk 1, 28). Eine philologische Betrachtung zu einem Sinngehalt, in: ZNW 53 (1962), 86–110; Heilige Schrift und Maria. Mariologische Studien II. Essen 1963; A. Feuillet, Les adieux du Christ à sa mère (Jo 19, 25 ff) et la maternité spirituelle de Marie, in: NRTh 86 (1966), 169–184. 361–380. 557–573; Maria in Sacra Scriptura. Rom 1967; A. Dauer, Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den »Jünger, den er liebte«, in: BZ 11 (1967), 222–239; 12 (1968), 80–93; F. Mussner, Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefes, in: Praesentia salutis. Düsseldorf 1967, 284–292.

II. Dogmengeschichtlich

Will man die Gestalt und Bedeutung der Mutter des Herrn darstellen, wie es ihrer Stellung im Heilsplan Gottes entspricht, müssen zunächst die einzelnen Glaubensaussagen über Maria besprochen werden. Sie sind aber sogleich auch in ihrer mehrfachen Bezogenheit und Transparenz zu zeigen, die der Verehrung Mariens den Charakter des Bekenntnisses zu zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens

geben und die Eindringlichkeit verständlich machen, die sie in der katholischen Gläubigkeit besitzt.

1. Unter den einzelnen Mariengeheimnissen des katholischen Glaubens steht unzweifelhaft die Gottesmutterschaft am Anfang. (Das braucht nicht zu bedeuten, daß nicht auch dahinter noch eine marianische Grundidee stehen kann – etwa Maria als Urbild der Erlösten oder der →Kirche als der Gemeinschaft der Erlösten –, die alle Einzelgeheimnisse einheitgebend durchdringt.)

Daß Maria die Mutter des Herrn ist, steht auch im NT im Vordergrund. Daß die Mutter Jesu Gottesmutter genannt werden kann, hat seinen Grund nicht einfach darin, daß ihr Sohn tatsächlich Gott ist, sondern in der hypostatischen Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person des Logos (→Inkarnation; →Jesus Christus). Seine göttliche →Person trägt und besitzt auch jene menschliche →Natur, die in Maria empfangen und aus ihr geboren wurde. Da die Mutterschaft eine Personbeziehung ist, also den meint, *der* von der Mutter geboren wurde, nicht nur das, *was* geboren wurde (die Natur), die Person des Gottmenschen aber die göttliche Person des Logos ist, ist die Jesusmutterschaft Mariens eben Gottesmutterschaft. Ausdrücklich findet sich die Bezeichnung Gottesgebärerin (θεοτόκος) wohl zum erstenmal bei Hippolyt von Rom († 235/6). Als die nestorianische Auflösung der hypostatischen Union Christi zu einer bloßen Beziehungseinheit (ἕνωσις σχετική) zweier Personen in Christus mariologisch formuliert wurde – Maria sei nicht Gottes-, sondern nur Christusgebärerin –, hat das Konzil von Ephesus (431) unter der geistigen Führung Cyrills von Alexandrien aus der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur Christi in der einen Person des Logos die Berechtigung der Anwendung des Gottesmuttertitels auf Maria gefolgert.

2. Von Anfang an erscheint die Gottesmutterschaft Mariens mit ihrer Jungfräulichkeit zum Doppelgeheimnis verbunden. Die Jungfräulichkeit ist im frühesten Bekenntnis, schon bei Matthäus und Lukas, eine Charakterisierung der Mutterschaft Mariens gegenüber Jesus. Im Vordergrund des Bekenntnisses steht daher zunächst die Jungfräulichkeit »vor der Geburt des Herrn«, also die Tatsache, daß Maria Jesus ohne menschlichen Gatten empfangen hat. So bekennen auch die frühesten Glaubensbekenntnisse, der Herr sei »geboren aus Maria, der Jungfrau«. Bald erweitert sich dann diese christologische Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens im kirchlichen →Bekenntnis auf die mariologisch-ekklesiologische Bedeutung. Man bekennt Maria als die stetige Jungfrau, die in ihrem dauernden Verzicht auf geschlechtliche Verbindung mit einem Mann (→Jungfräulichkeit) ihre gottesbräutliche Hingabe an den Herrn verwirklicht hat. Seit dem 4. Jh (Erweiterung des nizänischen Glaubensbekenntnisses im Glaubensbekenntnis des Epiphanius, D 13) wird ausdrücklich von der ἀεὶ παρθένος gesprochen; dieses ἀεὶ wird dann seit dem 7. Jh (Lateransynode im Jahr 649) im theologischen Sprachgebrauch auseinandergefaltet in die drei

Momente »vor, in und nach der Geburt des Herrn«. Daß Maria auch »bei der Geburt« ihres Sohnes die Jungfrauschaft in einem wahren Sinn nicht verlor, gehört als Tatsache zum Dogma der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens. Daß diese *virginitas in partu* aber eine Geburt ohne Schmerzen und leibliche Verletzung der Mutter bedeutet, wird zwar seit dem 3. Jh allgemein von den Kirchenvätern und Theologen vertreten, kann aber nicht als Dogma bezeichnet werden. Denn es ist nicht eindeutig, ob das allgemein Angenommene in diesem Punkte einmütiges Glaubenszeugnis oder bloß theologische Interpretation ist. Neuerdings wurde die Frage gestellt, ob ein mütterliches Gebären im normalen Sinn eine Verletzung der Jungfräulichkeit in der Geburt sein müsse oder ob diese nicht hinreichend darin gesehen werden könne, daß bei Maria die Geburt ihres Kindes nicht wie bei natürlichen Geburten Zeugnis einer vorangegangenen geschlechtlichen Vereinigung ist (A. Mitterer).

3. Die Freiheit Mariens von persönlichen Sünden ist auf Grund der allgemeinen Glaubensverkündigung seit früher Zeit zum Glaubensgut zu rechnen. Es gibt nur wenige Kirchenväter, die wie Johannes Chrysostomus die mütterliche Reaktion beim Wiederfinden des verlorenen Kindes (Lk 2, 48) und einen angeblichen Zweifel Mariens unter dem Kreuz ihres sterbenden Sohnes als sittliche Unvollkommenheit ansahen. Für das von Pius IX. im Jahre 1854 definierte Dogma vom Bewahrt-gebliebenen-Sein Mariens vor der →Erbschuld auf Grund der vorauswirkenden Verdienste des Erlösungswerkes Christi (→Erlösung) gibt es im ersten Jahrtausend keine ausdrücklichen Zeugnisse. Die mittelalterliche Theologie ist im Bekenntnis dieser Wahrheit noch nicht eindeutig. Bedeutende Theologen (z. B. Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin) sind anderer Ansicht. Erst als Wilhelm von Ware (Ende 13. Jh) und sein Schüler Johannes Duns Scotus († 1308) erkannten, daß die Wirkung des Erlösungswerkes Christi auch in der Bewahrung Mariens vor der Verwirklichung der Erbsünde *(redemptio praeservativa)* bestehen konnte, während die übrigen Menschen von der tatsächlich vorhandenen Erbsünde befreit werden müssen *(redemptio liberativa)*, setzt sich das Bekenntnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens mehr und mehr durch. Nachdem bereits Sixtus IV. eine allgemeine diesbezügliche Überzeugung der katholischen Christenheit festgestellt (D 734) und eine gegenseitige Verketzerung der Gegner und Befürworter dieses Geheimnisses verboten hatte (D 735), erklärte das Konzil von Trient in der Lehrbestimmung der 5. Sitzung über die Erbsünde, es sei nicht seine Absicht, Maria in die Allgemeinheit der Erbsünde einzubeziehen (D 792).

Allgemeine Auffassung der katholischen Theologie ist, daß die tatsächliche Freiheit von persönlicher Sünde bei Maria in der Unmöglichkeit der →Sünde (Unsündlichkeit) begründet ist. Mit theologischer Sicherheit ist auch festzuhalten, daß Maria zwar nicht von allen, wohl aber von jenen Folgen der Erbschuld freigeblieben ist, die eine engere Verbundenheit mit der Sünde selbst zu haben scheinen. Jene außer-

natürliche Integrität, die den ersten Menschen (→Adam) vor dem Sündenfall eigen war, war nach der Lehre der Überlieferung auch Maria geschenkt. Damit ist nicht gesagt, es habe in ihr keine spontanen Reaktionen von Zu- und Abneigung, von seelischem Schmerz und aufwallender Freude gegeben. Die Hl. Schrift bezeugt solches ja unübersehbar. Die »Freiheit von der Begierlichkeit« (→Konkupiszenz), wie man die Gabe der Integrität auch nennt, besteht darin, daß der Mensch die seinem freien Entschluß zuvorkommende und den physisch guten oder unguten Gegenstand seiner →Entscheidung vorlegende Spontanreaktion einfangen und so beherrschen kann, daß nach erfolgter freier Entscheidung die werbende oder abstoßende Kraft des Gegenstandes gebunden wird. →Leid und →Tod als Folge der Erbsünde hat auch Maria in Gemeinschaft mit Christus tragen müssen. Der Versuch mancher Theologen, den Tod Mariens zu leugnen, hat in der Glaubensüberlieferung der Kirche keine Grundlage und erscheint als sonderbarer Widerspruch zu der heilsgeschichtlichen Verbundenheit Mariens mit Christus und seinem Schicksal.

4. Schließlich ist die von Pius XII. im Jahre 1950 feierlich als Dogma verkündete leibliche Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit zu bekennen (→Eschatologie). Auch dieses →Geheimnis ist in der Hl. Schrift und der Überlieferung der ersten Jahrhunderte nicht ausdrücklich bezeugt, sondern durch das wachsend reflektierende Glaubensbewußtsein der aus dem Geist Gottes lebenden Kirche seit etwa dem 6. Jh mehr und mehr in das ausdrückliche Bekenntnis eingegangen.

5. Einer besonderen Besorgnis begegnet man vielfach, wenn die Stellung Mariens im Heilswerk Christi (→Heilsgeschichte) mit den Begriffen »Miterlöserin« und »Mittlerin« (→Mittler) bezeichnet wird. Man kann nicht leugnen, daß diese Begriffe Anlaß zu erheblichen Mißverständnissen geben können und auch unter Theologen nicht selten in einer Weise vertreten werden, die mit Recht Bedenken weckt. Wenn Maria »Miterlöserin« genannt wird, so kann diese Bezeichnung zwar richtig verstanden werden. Aber schon M.J. Scheeben hat betont, diese Bezeichnung sei »schielend« und solle deshalb nicht ohne große Vorsicht und nähere Erklärung angewandt werden. Wie sie verstanden werden kann, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß Christus uns dadurch erlöst hat, daß er in mittlerischem Wirken die Trennung zwischen Gott und den Menschen überwand. Vor Beginn dieses Werkes steht der Mittler noch ganz auf der Seite Gottes. Die Erlösung geschieht dadurch, daß der Sohn Gottes als versöhnendes Wort des Vaters zu den Menschen gesandt wird, um dann als Haupt des Menschengeschlechtes dieses Wort des Vaters durch das Opfer für die Menschen zu beantworten. So gesehen, verlangt die Verwirklichung des Erlösungswerkes die Tätigkeit nicht nur des Mittlers selbst, der sich vom Vater zu den Menschen und von den Menschen zu Gott bewegt (vgl. Jo 13,3), sondern auch des Vaters, der ihn als Wort sendet (→Wort II) und als Antwort aufnimmt, und der Mensch-

heit, die »ihn aufnimmt und Macht empfängt, Kinder Gottes zu werden« (Jo 1, 12). Diese Rolle der Aufnahme hat in programmatischer und nach Darstellung der Überlieferung wohl auch in repräsentativer, zusammenfassender Weise Maria ausgeübt. Ihr empfangendes Jawort ist zwar kein konstitutives Element des Wesens, aber doch wohl ein integrierendes Element der Verwirklichung des Erlösungswerkes. In dieser rezeptiven und für die Erlösung der übrigen Menschen bedeutsamen Funktion kann Maria in einem analogen Sinne (→Analogie) »Miterlöserin« genannt werden. Sie steht nicht gleichgeordnet neben Christus, dem einzigen Erlöser, sondern als grundlegend Erlöste empfangend ihm gegenüber.
In diesem Zusammenhang kann auch Maria als »Mittlerin« aller Gnaden gedeutet werden. Die Vorstellung, daß Maria im Himmel den Menschen die Gnaden erbitte (→Gnade), ist ebenso richtig wie die, daß Christus als unser Anwalt (1 Jo 2, 1) im Himmel »für immer am Leben ist, um Fürsprache einzulegen« (Hebr 7, 25), aber sie ist auch ebenso anthropomorph. Die Gnadenmittlerschaft Mariens ist das Fortbestehen und Fortwirken dessen, was Maria rezeptiv zur Verwirklichung des Erlösungswerkes Christi getan hat und was daher zugleich mit und in dem geschichtlichen Werk Christi durch seine Auferstehung (→Auferstehung Jesu) und Himmelfahrt in eine übergeschichtliche Seinsweise erhoben worden ist (vgl. Hebr 8–10). Der mit seinem geschichtlichen Werk erhöhte Christus steht in interpellierender Existenz vor dem Vater. Daran nimmt Maria auf Grund ihrer geschichtlichen Teilnahme an der Verwirklichung des Werkes Christi teil. Im Blick auf das vor ihm stehende Werk Christi und das darin aufgenommene Mitwirken Mariens gibt Gott den Menschen, die in die Entscheidung Mariens eintreten und ähnlich wie sie in Christi Werk eingehen, jene Gnaden, die das Werk Christi erschlossen hat.
Diese Rolle Mariens kann man mit dem Begriff »Mittlerin« bezeichnen, ohne daß dadurch die Einzigkeit des Mittlertums Christi (1 Tim 2, 5) angetastet wird. Die Mittlerrolle Christi besteht darin, daß er als Einziger zwischen Gott einerseits und der Gemeinschaft der erlösungsbedürftigen Menschen andererseits vermittelt, indem er vom Vater zu den Menschen kommt und opfernd von den Menschen zum Vater geht. Das schließt nicht aus, daß es innerhalb der Gemeinschaft der erlösungsbedürftigen Menschen noch echtes Mittlertum gibt. Wo immer die »moralische Person« einer Gemeinschaft durch eine physische Person zusammengefaßt ist, gehört diese repräsentierende Person zwar zur Gemeinschaft der übrigen und steht doch in echter Mittlerrolle vor ihr (→Stellvertretung). So kann Maria, die nach kirchlicher Tradition die Menschheit zusammenfassend repräsentiert, da sie »anstelle des gesamten Menschengeschlechtes« das Jawort zum Kommen des Erlösers gesagt hat, wie Leo XIII. (D 1940 a) und Pius XII. (Epilog zur Enzyklika »Mystici Corporis«), ein Wort von Thomas von Aquin aufgreifend (S. th. III, 30, 1), gesagt haben,

durchaus Glied der erlösten Menschheit sein und doch als Erstempfangende eine echte Mittlerrolle haben. Diese ist dann allerdings wesentlich anderer Art als das Mittlertum Christi.

III. Systematisch

Die Einzelgeheimnisse, mit denen Gott die Mutter seines Sohnes ausgezeichnet hat, bergen gewisse Gefahren in sich, denen die spontan geübte Marienfrömmigkeit nicht immer zu entgehen scheint. Bisweilen scheinen diese »Privilegien« Mariens zu einer isolierenden, Maria aus der Gemeinschaft der übrigen Menschen allzusehr heraushebenden Verehrung zu ermutigen. Zwar begründet die Rolle, die Maria in der Heilsgeschichte spielt, eine die sonstige Heiligenverehrung übertreffende Verehrung der Mutter des Herrn *(cultus hyperduliae)*. Aber dieses Überragen darf nicht den Eindruck einer Vergöttlichung machen, die über jene hinausgeht, die jedem Erlösten durch die Gnade Christi mitgeteilt wird (vgl. 2 Petr 1, 4). Die wahre Bedeutung der Mariengeheimnisse liegt gerade nicht in einer absoluten, isolierten Stellung, sondern in ihrer Relativität. Ihr Sinn leuchtet erst in den Beziehungslinien auf, die Maria zu den zentralen Wirklichkeiten des Heils hat, zu Christus dem Erlöser und der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösten.

1. Die Geschichte der Mariologie gibt dem Mariengeheimnis von Anfang an *christologische Bedeutung*. Man kann geradezu sagen, die frühe Kirche formuliere das christologische Dogma mit Vorliebe mariologisch. Gegen die erste → Häresie, die doketische Leugnung des echten Leibes und damit der wahren Menschheit Christi, wird das paulinische ἐκ γυναικός (Gal 4, 4) geradezu ein kämpferisches Wort. Das verehrende Bekenntnis der echten Mutterschaft Mariens ist so von Anfang an die konkrete Gestalt des Bekenntnisses zu Christus mit seiner wahren Menschheit. Dem Bekenntnis zur Gottheit Christi dient schon im NT das Bekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis des Kindes in Maria. Schließlich findet die Klärung der hypostatischen Verbindung beider Naturen in der göttlichen Person des Logos gegenüber dem Nestorianismus in der Definition durch das Konzil von Ephesus wiederum mariologische Gestalt. Aus dem Geheimnis der hypostatischen Union in Christus wird der Begriff der Gottesmutter abgeleitet.

Die christologische Dienstfunktion ist den Mariengeheimnissen auch da geblieben, wo sie auf den ersten Blick den Eindruck machen, wie ihn die protestantischen Theologen der Universität Heidelberg in ihrem »Evangelischen Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens« (München 1950, 14) formuliert haben: »Es werde neben den Weg, das Werk und die Würdetitel Jesu Christi ein entsprechender Weg, ein entsprechendes Werk und die entsprechenden Würdetitel Mariens gestellt.« In Wahrheit sollte man auch die Unbefleckte Empfängnis, die leibliche Aufnahme in die himmlische

Herrlichkeit und die Würde der Herrin und Königin als allerdings (wegen der urbildlichen Stellung Mariens) herausgehobene Verwirklichung dessen betrachten, was das Wesen des Erlöstseins überhaupt ausmacht, »dem Bilde des Sohnes gleichgestaltet zu sein« (Röm 8,29). In der Gestalt Mariens wird die Wirkung der Erlösung Christi besonders sichtbar. Maria ist ja keineswegs aus der Erlösung ausgenommen, sondern in vollkommener Weise durch Christi Werk erlöst (vgl. Pius XII., Enzyklika »Fulgens Corona« vom 8. September 1953).

2. Die zweite Beziehungslinie begründet nach alter Tradition die Stellung Mariens im Leben der Kirche dadurch, daß die *Kirche* in Maria sich selbst wiederfindet, insofern sie sowohl die Vielheit der einzelnen erlösten Menschen ist wie vor allem als Gemeinschaft der Mutterschoß ist, in dem die einzelnen das → Heil gewinnen. Im Hinblick auf die einzelnen erlösten Menschen sind alle Mariengeheimnisse *allgemeingültige* Aussagen. Im Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis gewinnt die Initiative des göttlichen Gnadenwirkens vor jedem menschlichen Eigenwirken eine programmatische Aussage. Im Geheimnis der Gottesmutterschaft sah schon die alte Vätertradition das Wesen der Heiligung als gnadenhafte Geburt des Gottessohnes im Herzen des Menschen leibhaftig vorgebildet. Die leibliche Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit bezeugt die leibhaftige Tiefe der erlösenden Gnade. Wie der Mensch in freier Entscheidung diesem initiativen Wirken der göttlichen Gnade entsprechen muß, wird in den Mariengeheimnissen der als hingebende Gottesbrautschaft verstandenen steten Jungfräulichkeit und der Freiheit von persönlicher Sünde exemplarisch sichtbar.

Hier ist auch das Geheimnis der »Miterlöserschaft« und »Mittlerschaft« Mariens einzuordnen. Darin wird der Gemeinschaftscharakter der Erlösungsgnade besonders deutlich. Wo Maria als *Urbild der Kirche* verehrt wird, ist der Glaubende daran erinnert, daß er als einzelner die Erlösungsgnade nur dadurch empfängt, daß er in die seinem individuellen Heil vorgegebene → Gemeinschaft der *Mater Ecclesia* einverleibt wird. Umgekehrt aber ist in der Gestalt Mariens als Heilsmittlerin auch das in besonders universaler und ausgezeichneter Weise verwirklicht, was eingeschränkt auch für das Erlöstsein jedes Menschen gilt: daß dieses Erlöstsein nicht nur individuelle Bedeutung für den einzelnen Erlösten selbst hat, sondern zugleich die Gemeinschaft derer mitbestimmt, die in ihm eine gewisse Zusammenfassung gewinnen. Jede gute Entscheidung des einzelnen Menschen ist ja (wenigstens virtuell) Entscheidung zum Heilswerk Christi. In Verbindung mit diesem geht die gute Tat des begnadeten Menschen in den Blick des Vaters ein und hat dort Anteil an jener miterlösenden Wirksamkeit, die dem Wirken Mariens in umfassendem Ausmaß eigen ist.

K. Feckes, Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. Ein dogmatisches Marienbild. Paderborn 1937; P. Sträter, Katholische Marienkunde. 3 Bände. Paderborn 1947–51; H. du Manoir (Hrsg.), Maria. 5 Bände. Paris 1949–58; R. Graber, Die marianischen Weltrund-

schreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. Würzburg [2]1954; H. M. KÖSTER, Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. Limburg [2]1954; O. SEMMELROTH, Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung. Frankfurt 1954; O. SEMMELROTH, Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses. Würzburg [2]1954; K. RAHNER, Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen. Freiburg 1956; K. H. SCHELKLE, Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt. Düsseldorf 1958; R. LAURENTIN, Kurzer Traktat der marianischen Theologie. Regensburg 1959; K. RAHNER, Virginitas in partu, in: Kirche und Überlieferung (hrsg. von J. BETZ – H. FRIES). Freiburg 1960, 52–80; H. M. KÖSTER, Die Frau, die Christi Mutter war. 2 Bände. Aschaffenburg 1961; M. SCHMAUS, Mariologie (Katholische Dogmatik V). München [2]1961.

O. Semmelroth

H. VON CAMPENHAUSEN, Die Jungfrauengeburt in der alten Kirche, in: Kerygma und Dogma 8 (1962), 1–26; C. DILLENSCHNEIDER, Le Mystère de Notre Dame et notre devotion mariale. Paris 1962; C. W. NEUMANN, The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose. Fribourg 1962; W. TAPPOLET – A. EBNETER, Das Marienlob der Reformatoren. Tübingen 1962; P. RUSCH, Mariologische Wertungen, in: ZKTh 85 (1963), 129–161; E. H. SCHILLEBEECKX, Marie. Mère de la Rédemption. Paris 1963; H. GRAEF, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung. Freiburg 1964; A. BRANDENBURG, Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1965; M.-J. NICOLAS, Theotokos. Le Mystère de Marie. Tournai 1965; J. RATZINGER, Das Problem der Mariologie, in: ThRv 61 (1965), 73–82; C. A. DE RIDDER, Maria als Miterlöserin? Göttingen 1965; M. THURIAN, Maria. Mainz 1965; G. BARAÚNA, Die Heiligste Jungfrau im Dienste des Heilsplanes, in: De Ecclesia. Freiburg 1966, 459–476; H. VOLK, Maria, Mutter der Gläubigen, in: Gesammelte Schriften II. Mainz 1966, 65–88; H. MÜHLEN, Neue Perspektiven der Mariologie, in: Hampe AF I. München 1967, 486–498; S. NAPIÓRKOWSKI, Wo steht die Mariologie heute?, in: Concilium 3 (1967), 743–752; W. QUANBECK, Die Lehre von der Gottesmutter auf dem Konzil, in: Hampe AF I. München 1967, 476–482; O. SEMMELROTH, Kommentar zum VIII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, in: LThK Vat I (1967), 326–347; M. SCHMAUS, Maria – Marienverehrung – Mariologie, in: SM III (1969), 334–362; J. VOGT, Ecce ancilla Domini. Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes, in: Vigiliae Christianae 23 (1969), 241–263.

MEDITATION

1. Der heutige Sprachgebrauch unterscheidet die *Meditation* von der *Betrachtung*. Dabei handelt es sich um zwei Vorgänge, die tiefgreifend voneinander abweichen oder ein jeweils anderes Grundgepräge aufweisen. Das gilt, obwohl zugleich gewisse gemeinsame Züge nicht zu verkennen sind. Der innerlich bewegte Mensch unserer Tage drängt häufig über die Betrachtung hinaus zur Meditation. Er leidet unter dem Sog nach außen und sucht den Weg nach innen, den noch nicht die Betrachtung, sondern erst die Meditation zu eröffnen scheint.
Dieses Streben wird im Menschen des Westens gegenwärtig durch einen mächtigen *Einfluß des Ostens* angefacht und vorangetrieben. Es scheint, als ob der Westen in der Betrachtung verweile, während allein der Osten zur Meditation vordringe. Angezogen von dem verheißungsvollen Glanz, in dem ihnen die östliche Meditation erscheint, bemühen sich daher nicht wenige westliche Menschen heutzutage um diese, teils aus therapeutischen, teils aus religiösen Gründen. Doch bleibt die ausgesprochen östliche Meditation für den westlichen Menschen etwas überaus Fremdartiges. Deshalb geschieht es nicht selten, daß dieser entweder trotz anfänglicher Erfolge schließlich deren

Eigentliches nicht erreicht oder durch sie zu gefährlichen Irrwegen verführt wird. Freilich schließen derartige Schwierigkeiten nicht aus, daß auch der westliche Mensch sich die östliche Meditation aneignet und fruchtbar in ihr bewegt, falls er die entsprechende Umstellung vollzieht und die nötigen Unterscheidungen vornimmt.
Zugleich aber ist zu beachten, daß sich die Meditation nicht nur im Osten entwickelt hat und es folglich nicht allein deren östliche Gestalt gibt. Vielmehr weist auch der Westen einen breiten Strom meditativen Lebens auf, weshalb wir auch eine *westliche Weise des Meditierens* vorfinden – das Meditieren stellt sich damit als etwas allgemein Menschliches dar. Aus der heidnischen Antike hat sich etwa Plotin zur Meditation erhoben. Im christlichen Raum verbindet sie sich mit der ihm eigenen →Mystik, wofür schon Paulus ein klares Beispiel bietet. Später liegen ähnliche Erfahrungen bei Augustinus und dem →Mönchtum der Väterzeit vor, das bereits methodische Anweisungen weitergibt. Von dort geht das Mönchtum der →Ostkirche aus, in dem die große Überlieferung, mindestens auf dem Berg Athos, bis heute weiterlebt. Ebenso hat das westliche Christentum auf seine Art die Meditation fortentwickelt. Das bezeugt vor allem die Mystik des Mittelalters; bemerkenswert ist besonders Meister Eckhart, weil er zu Formulierungen gelangt, die an die Aussagen des Fernen Ostens anklingen. Was die Neuzeit betrifft, so zeichnet sich in erster Linie das 16. Jh durch große Mystiker aus. Wiederum treten zumal bei Johannes vom Kreuz Züge hervor, die an die fernöstliche Meditation erinnern. Erst der Rationalismus und die Aufklärung drängen das meditative Erleben mehr und mehr zurück, ohne daß es aber je ganz erlischt. In derselben Richtung wirkt sich das technische Zeitalter aus, dessen Auslieferung an das Vielerlei und dessen unruhiges Jagen vom einen zum andern der inneren Einkehr nicht günstig sind. Wer nur auf diese letzte Phase unserer Geschichte blickt, kann in der Tat den Eindruck gewinnen, der Westen sei nicht zur Meditation durchgestoßen. In Wahrheit jedoch liegt es nur daran, das verschüttete meditative Erbe des Abendlandes wieder freizulegen und neu zu beleben. Beim Erschließen unseres Erbes kann uns die östliche Meditation ebenfalls helfen, wie diese umgekehrt durch das Heimholen jenes Erbes erst eigentlich zugänglich wird.
2. Im Sinne des eben Gesagten lassen wir uns durch einige *Grundzüge der fernöstlichen Meditation* auf deren westliche und näherhin christliche Ausprägung vorbereiten. Dabei geht es um die in Indien entwickelte Meditation des Hinduismus und Buddhismus. Diese wurzelt in jener; ebenfalls in Indien entstanden, kam sie nach China und Japan, wo sie im Zen ihre großartigste Entfaltung fand. In jeder ihrer Gestalten strebt die Meditation zur Versenkung, in Indien »samâdhi« genannt, oder zur *Erleuchtung*, für die der Japaner das Wort »satori« (Verstehen), auch »kenshô« (Wesensschau) verwendet. Der damit gemeinte Vorgang oder Zustand ist geheimnisvoll und nur schwer zu beschreiben. Er durchbricht die gewöhnliche Art unseres Erkennens,

indem er sich über die Sinnenwelt erhebt; er besteht in einem überrationalen und deshalb unmittelbaren Erfahren der übersinnlichen Seelentiefe, durch deren Vermittlung er das Absolute berührt; er erreicht den Einheit stiftenden Grund des Universums, was der Kommunikation mit allem gleichkommt. Man kann dieses Erleben als natürlich-menschliche Mystik bezeichnen, die keineswegs mit der übernatürlich-gnadenhaften Mystik des Christentums zusammenfällt, obwohl sie im Westen häufig in innigster Durchdringung mit dieser auftritt (→Natur; →Gnade).

Zur schärferen Bestimmung der östlichen Meditation sind die folgenden *Kennzeichen* beizufügen. Ihr Weg ist das Entleeren des Geistes von allen begrenzten Gedanken und so das »Nichts-Denken«, wozu etwa der »Kôan« hilft, eine meist paradoxe Formel, an der das diskursive Denken scheitert und zum Erliegen kommt. Ihr Ziel ist das Sterben des Ich und damit dessen Eingehen in das Nicht-Ich oder das Absolute, wobei der Endzustand »Nirvána« genannt wird. Wie sich das Absolute als etwas Unpersönliches darstellt, so überwindet auch der meditierende Mensch immer mehr die Schranken des Ichhaften oder Individuellen. Zugleich ist meist von einer pantheistischen oder panentheistischen Identifikation mit dem Absoluten die Rede, weshalb in dieser Innerlichkeit nicht oder kaum die Transzendenz aufbricht. Schließlich wird der Körper so entscheidend in das Meditationsgeschehen miteinbezogen, daß dieses ohne seine Mitwirkung überhaupt nicht zustande kommen kann. In Indien sind die Yogaübungen unerläßlich, während sich das japanische Zen einzig als »Za-zen« oder in einer ganz bestimmten hockenden Haltung (»Kekka« oder wenigstens »Hanka«) zu verwirklichen vermag. Gewisse ergänzende Gesichtspunkte zu den hier mit einer beabsichtigten Einseitigkeit herausgestellten Grundzügen werden später genannt werden.

3. Von den Andeutungen über die östliche Meditation her haben wir nunmehr die *westliche* und näherhin *christliche Meditation* zu klären. Unser Vorhaben setzt eine kurze *Strukturanalyse des menschlichen Bewußtseins* voraus. Dieses geht zunächst aus sich heraus und in die Welt hinaus; es ist also der Vielfalt des Seienden zugewandt. Doch enthält die ausgesprochen menschliche Weltzuwendung immer schon als ihre Möglichkeitsbedingung die Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst, und zwar bis zu seiner innersten Tiefe. Indem aber der Menschengeist so seiner Tiefe oder Spitze begegnet, öffnet sich ihm in einem untrennbaren Zugleich seine Beziehung zu dem einen allumfassenden →Sein. Er erfährt sich als konstituiert durch den Zuspruch des Seins, als ausgesprochen und in Anspruch genommen vom Sein. Wird nun dieser Zusammenhang bis zu Ende erfahren, so meldet sich durch das Sein und im Sein notwendig der Anspruch des schlechthin Absoluten, des subsistierenden Seins und letztlich des persönlichen Gottes (→Gott I). Weil ferner im Sein alles Seiende gründet und seinen Zusammenhalt findet, besagt das Auf-

gehen des Seins dasselbe wie das Eintreten in den Einheitspunkt des gesamten Universums und damit in die Kommunikation mit allem überhaupt (→Einheit).
Die eben entwickelte Struktur des Bewußtseins läßt sich auf die in ihr tätigen *Seelenvermögen* zurückführen. Der →Welt oder der Vielheit des Seienden öffnen sich unmittelbar die Sinne; sie empfangen die Eindrücke und verarbeiten diese in einer fortschreitenden Einigung bis zu der einheitlichen Dinggestalt. Das eine allumfassende Sein hingegen teilt sich der →*Vernunft* mit, die gemäß ihrem Namen den Anruf des Seins ständig vernimmt. Sie durchleuchtet mit dem Sein alles Seiende und hebt so aus einem jeden das Sein heraus; oder sie nimmt alles Seiende auf das Sein zurück und im Sein zusammen und bringt so in einem jeden das Sein zur Sprache. Dadurch wird die Vernunft ohne weiteres zum Verstand, der wiederum gemäß seinem Namen das in der sinnlichen Dinggestalt ihm gegenwärtige Seiende vom Sein her oder mittels des Seins versteht, was mit dem Hervortreten der Seinsweise oder Wesenheit des welthaften Seienden gleichbedeutend ist.
Nun ordnet Thomas von Aquin dem Menschengeist in erster Linie die Wesenheit des welthaften Seienden zu, weshalb es der menschlichen *Vernunft* eigen ist, sich als *Verstand* zu betätigen oder das welthafte Seiende auf seine Wesenheit hin zu durchdringen. Im Gegensatz dazu gehört das Sein selbst mit dem Geist als solchem und vor allem mit dem den Menschen übersteigenden Geist zusammen, weshalb das Wirken der *Vernunft* als *Vernunft* zutiefst etwas Übermenschliches ist. Soweit sich demnach der Mensch hierzu erheben kann, nimmt er am Übermenschlichen teil und tritt so in Kommunikation mit den über ihm lebenden Geistern, besonders mit dem absoluten Geist. Das entspricht dem von Thomas übernommenen neuplatonischen Grundsatz: Die niedere Natur erreicht mit ihrer Spitze einen geringen Grad dessen, was der höheren Natur eigen ist.
Nach dem Gesagten betätigt sich die menschliche Vernunft für gewöhnlich als Verstand. Dadurch hat sie es mit dem vielen Seienden zu tun, das sie vorfindet, und zwar als etwas ihr Entgegenstehendes oder als Gegenstand. Das *Gegenständliche* allein tritt für sie thematisch hervor, und sie bleibt der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt unterworfen. Hierin jedoch wirkt immer schon die Vernunft als Vernunft, die erst das Tätigwerden des Verstandes ermöglicht. Ihr teilt sich das eine Sein mit, das nie als Gegenstand vorkommt, sondern sie auf *übergegenständliche* Weise in Anspruch nimmt, dessen übergegenständliche Offenbarkeit den ermöglichenden Grund für das Begegnen von Gegenständen bildet. Damit erhebt sich die Vernunft als Vernunft über die Subjekt-Objekt-Spannung. Sie bewegt sich in dem *einen* Grund, der Subjekt und Objekt umfaßt und so beider Gegenüberstellung erst ermöglicht. – Nach allem ist die Vernunft in der ihr eigenen Sphäre thematisch dem Sein zugewandt; soweit sie aber lediglich im Dienste des Ver-

standes steht, bleibt sie mit dem Sein innerhalb des menschlichen Gesamtvollzugs nur unthematischer Hintergrund.

4. Jetzt haben wir die Klärung des menschlichen Bewußtseins bis zu der Schwelle geführt, durch deren Überschreiten wir allmählich in den Raum der Meditation eintreten. Dabei geht es im Grunde darum, daß die Vernunft als Vernunft auch im Menschen ihre *thematische Ausdrücklichkeit* gewinnt, daß sich also der Menschengeist über das Seiende erhebt und ausdrücklich dem Sein zuwendet. Das kann nun wiederum entweder in der Weise des Verstandes oder in der der Vernunft geschehen; damit ist gesagt, das Sein lasse sich entweder durch Anwendung des rational-diskursiven Denkens des Verstandes oder durch den überrationalen und überdiskursiven Vollzug der Vernunft klären. Offensichtlich verharrt die Vernunft als Vernunft im ersteren Falle in einer gewissen Entfremdung von sich selbst, während sie allein im letzteren Falle zu sich selbst kommt und bei sich selbst ist. Anders gesagt: Die Vernunft verwirklicht sich im ersten Fall auf ausgesprochen menschliche Weise, im zweiten Falle aber auf irgendwie übermenschliche Weise. Daß und wie die Meditation zu dieser übermenschlichen Weise gehört, ist genauer zu verdeutlichen.

Der übergegenständliche Gehalt der Vernunft als Vernunft bedarf der *rational-diskursiven* Klärung; das verlangt die Eigenart des Menschengeistes. Bestimmte Anfänge einer solchen Klärung sind schon im gelebten Leben enthalten. Zu ihrer vollen Entfaltung schreitet die wissenschaftlich-philosophische Untersuchung fort. Daraus erwachsen etwa die gelebte → Religion bzw. die Seins- und Gotteslehre. Doch unterliegt man hier stets der Versuchung, das rational-diskursive Denken ohne weitere Läuterung vom Verstand zu übernehmen und so das übergegenständliche Sein allzusehr dem gegenständlichen Seienden anzunähern. Das führt folgerichtig zu einer anthropomorphen Religion und einer rationalistischen Metaphysik und letztlich zum Verlust des Seins. Davor bewahrt einzig die entsprechende Läuterung, die zu dem überrationalen oder analogen Begriff und zu dem überdiskursiven oder metaphysischen Diskurs gelangt. Dieser Vorgang besagt eine tiefgreifende Umwandlung des rational-diskursiven Denkens; denn es wird an das Überrationale und Überdiskursive, das dem Sein eigen ist, angeglichen. So schafft sich das Sein selbst die Offenheit, in der allein es sich entfalten kann. In diesen Bereich gehört die *Betrachtung* nach ihrer anfänglichen Gestalt.

Die thematische Ausdrücklichkeit der Vernunft als Vernunft vermag sich auch auf diese Weise der Vernunft auszuprägen. Damit tritt der *überrationale* und *überdiskursive* Vollzug, der dem übergegenständlichen Sein entspricht, beherrschend in den Vordergrund. Das kann zunächst so geschehen, daß die Bindung an das rational-diskursive Denken gewahrt bleibt; dann wird dessen tiefgreifende Umwandlung, von der schon die Rede war, immer weiter voranschreiten. Infolgedessen hebt sich aus dem analogen Begriff mehr und mehr das ihn

tragende Überrationale und aus dem metaphysischen Diskurs mehr und mehr das ihn ermöglichende Überdiskursive heraus, und zwar als das kennzeichnende Moment des Gesamterlebens. Dadurch entsteht eine Religion, die in das Unsagbare eingeht, und eine Philosophie, die immer weniger den Charakter einer Wissenschaft an sich trägt. Hierher gehören die *höheren Stufen* der Betrachtung, die sich mit den der Erleuchtung vorausgehenden Stufen der Meditation decken.

Schließlich kann die innere Entwicklung dazu führen, daß sich das überrationale und überdiskursive Vollziehen vom rational-diskursiven Denken löst; dieser geheimnisvolle, den Menschen fast sprengende Vorgang läßt zahllose Grade zu. Er macht die oberste Stufe der Meditation oder die Erleuchtung im strengen Sinne des Wortes aus, die alle Philosophie sowie alle gewohnte Religion und Betrachtung übersteigt (→Licht). Sie läßt den Menschen sein Höchstes erreichen und damit ein Geringes dessen, was dem über ihm lebenden reinen Geist eigen ist. Zu dessen Lebensform in gewissen Anfängen durchzubrechen, bedeutet dasselbe wie Erleuchtung oder natürliche Mystik (→Platonismus und Neuplatonismus).

5. Wie ein Vergleich mit dem bereits über die östliche Meditation Gesagten lehrt, haben wir nunmehr vom westlichen Ansatz her *denselben Innenraum* wie jene betreten. Es geht um ein überrationales und deshalb unmittelbares oder *intuitives Erfahren* der geistigen Tiefe oder Spitze unserer Seele, wodurch der Mensch auf eine rational nie erreichbare Weise zu sich selbst kommt. Das dazu erforderliche Überwinden des diskursiven Denkens erstrebt der Osten durch das Entleeren des Geistes, das auch dem Westen nicht fremd ist. Doch kennt dieser zugleich das Eindringen in die diskursiven Gedanken bis zu deren überdiskursivem Grund, der so fortschreitend ermächtigt wird und schließlich im oben beschriebenen Sinne durchbricht. Das ist der Weg von der Betrachtung zu der erworbenen Beschauung, die, streng genommen, dasselbe wie Erleuchtung ist. Es ist leicht einzusehen, daß der Osten nur den Unterschied des Überdiskursiven vom Diskursiven beachtet, während der Westen auch deren Übereinkunft einbezieht.

Indem das intuitive Erfahren die Seelentiefe enthüllt, wie sie ist, leuchtet ebenso intuitiv deren *Bezogenheit zum Absoluten* auf, näherhin zum alles umfassenden unbestimmten Sein und zum alles tragenden subsistierenden oder göttlichen Sein. Das ist gleichbedeutend mit einem rational nicht vorstellbaren Eingehen des menschlichen Ich in das Göttlich-Absolute und einem unbegreiflichen Einswerden mit diesem. Dabei wird für den Osten das Ich oder die individuelle →Person überwunden, ausgelöscht oder in das Absolute eingeschmolzen. Denn man »betrachtet das Ich als etwas zutiefst Wahnhaftes« (J. A. Cuttat, Begegnung der Religionen. Einsiedeln 1956, 64), weshalb sich in der Meditation, die zur Wahrheit führt, ohne weiteres *das Ich auflöst*. Für den Westen hingegen hat dieser Vorgang ein

zweifaches Gesicht. Einerseits wird das empirische Ich sich selbst genommen, indem es aus seiner Verlorenheit an das Seiende, aus seiner isolierenden Selbstbehauptung, seiner eigenwilligen Selbstverwirklichung, seiner Verabsolutierung herausgerissen und so in aller Wahrheit dem Tode überliefert wird. Andererseits vollzieht sich gerade dadurch die *Läuterung* und Befreiung der individuellen Person zu ihrem wahren und eigensten Selbst; denn dieses ist nur in dem Maße da, wie es in das Absolute eingeht und dessen Anspruch entspricht. Vielleicht meint der Osten zuinnerst diese Umformung, wobei er wiederum den Unterschied zwischen Ich und Selbst so überspannt, daß er deren Gemeinsames aus den Augen verliert.
Die oben erwähnte Bezogenheit der Seelentiefe weist eine Durchgangsphase auf, in der sie sich auf das unbestimmte und das subsistierende Sein, also auf das *nicht-personale Absolute* richtet. Diese Phase nimmt der Osten als das Letzte, weshalb er das Absolute überwiegend unpersonal sieht, soweit er überhaupt zum Absoluten vordringt und nicht beim Erleben der Seelentiefe haltmacht. Dadurch wird das Eingehen in das Absolute zu einem Aufgehen in diesem verkehrt. Die Folge davon ist eine *Identifikation* des vom Ich befreiten Menschen mit dem Absoluten, die dessen Transzendenz widerstreitet. Im Gegensatz dazu sieht der Westen, daß die Innerlichkeit der Meditation keineswegs die *Transzendenz* aufhebt, sondern sie geradezu fördert. »Je mehr das Bewußtsein in die Tiefe reicht und zentriert ist, je abgelöster vom empirischen Oberflächen-Ich, desto wirksamer kann es von der Anwesenheit der transzendenten Gottheit durchleuchtet werden« (J. A. Cuttat, Begegnung der Religionen, 32). Außerdem hat die erwähnte Durchgangsphase auch für den Westen insofern eine unersetzliche Bedeutung, als sie empirische und anthropomorphe Vorstellungen der absoluten Personalität übersteigen hilft.
Darüber hinaus aber schreitet die Endphase der Meditation, in der sie zur einigenden Begegnung mit dem *persönlichen Absoluten* oder mit Gott reift. So vollendet, prägt sie sich als jener innerste Dialog aus, in dem der Mensch dem Wort Gottes seine Ant-wort ohne alle Worte entgegenschickt. Hier wird die Schau unserer Bezogenheit zum Absoluten durch die liebende Hingabe an den Absoluten eingeholt und überholt, womit die Meditation sich zum →*Gebet* erhebt und einen zuinnerst religiösen Charakter aufweist. Überhaupt sind in jener Seelentiefe, in der sich die Meditation vollzieht, die Seelenvermögen noch nicht auseinandergetreten oder in ursprünglicher Durchdringung geeint, weshalb das Schauen ohne weiteres im Lieben erblüht. Auch greift das geistige Erleben unmittelbar auf die Bildkraft der Seele über, indem es sich in Bildgehalte umsetzt oder in Urbildern anschaulich ausprägt. Nach allem wird in der genuin entfalteten Meditation mit der Personalität Gottes die des Menschen gewahrt und damit jeder Identifikation zwischen beiden vorgebeugt. Daß sich Gott nicht wie ein Gegenstand vom Menschen absetzt, könnte zur Identifikation mit ihm verführen. In Wahrheit aber wird vom über-

gegenständlichen Sein her mit Gottes absoluter Immanenz untrennbar seine ebenso absolute Transzendenz offenbar, was schon die Benennung »subsistierendes« oder »absolutes«, d. h. in sich ruhendes oder von allem gelöstes Sein besagt. In die Endphase der Meditation tritt auch der Osten hie und da ein, wie etwa das Beispiel des Inders Râmânuja zeigt.

Nach der Überzeugung und Erfahrung des Ostens führen zur Meditation *bestimmte Methoden*, bei denen auch körperliche Praktiken eine entscheidende Rolle spielen. Ebenso weiß der Westen um die Bedeutung des methodischen Bemühens, was an dem Namen »erworbene« Beschauung und an den ignatianischen Exerzitien klar wird. Diese »Übungen« bereiten den Durchbruch des Geistes gleichfalls vom Körper her vor, indem sie entsprechende Körperstellungen, Beherrschen der Sinne, Entzug von Speise und Schlaf, Auswerten von Tag und Nacht, von Licht und Finsternis verlangen. Doch ist wenigstens *ein* wichtiger Unterschied zu beachten: Nach dem Osten bringt die Methode mit einer fast naturhaften Notwendigkeit die Erleuchtung hervor, während für den Westen das meditative Geschehen wesentlich personal geprägt und deshalb sowohl von der menschlichen als auch von der göttlichen →Freiheit abhängig ist. Dieselbe Einsicht verbirgt sich für den Osten darin, daß selbst von den ernstlich Übenden nur verhältnismäßig wenige wirklich zur Erleuchtung gelangen. Stets aber lohnen sich die Zeit, die Anstrengung und die Opfer, die das methodische Bemühen erfordert; denn es bewirkt auf die Dauer das Leben in und aus der absoluten Mitte. Daher gehen die Antriebe nicht mehr von dem wurzellosen Ich, sondern von dem gegründeten Selbst aus, was etwa in der japanischen Kunst des Bogenschießens zum Ausdruck kommt.

6. Obwohl sich in der Meditation das Überrationale vom Rationalen löst, so bleibt es doch in das Menschliche und damit auch *in das Rationale eingebettet*. Eine völlige Trennung wäre gleichbedeutend mit dem Tod oder mit schlechthin engelhafter Existenz; sie anzustreben, ist gnostische Schwärmerei. Folglich muß die eigentliche Meditation, deren Gipfel (die Erleuchtung) kein Dauerzustand sein kann, von rational-diskursivem Tun unterbrochen, vorbereitet und fruchtbar gemacht werden. Auch gehört es zum Wesen des Menschen, auf jede Weise der Gottesbotschaft hinzuhören, sei es, daß sie in der eigenen Tiefe, im andern Menschen oder in der Welt aufklingt, sei es, daß sie ihm, über all dies hinausgreifend, als *übernatürliche →Offenbarung* begegnet. Demnach wäre es ein Irrweg, wenn die natürlich-menschliche Meditation sich selbst genügen und sich in sich selbst verschließen wollte. Ihrer Eigenart widerstreitet es nicht, sich zur christlichen Meditation zu vollenden; darin findet sie vielmehr ihre höchste Erfüllung.

Die *christliche Gestalt der Meditation* trägt diesen Namen, zunächst weil sie →*Jesus Christus* als ihren *Erlöser* und Vollender verehrt, dann auch, weil sie von Christen vollzogen wird. Wie alles Menschliche

wurde die meditative Kraft in der Ursünde verwundet, weshalb sie der →Erlösung durch die heilende Gnade des Gottmenschen bedarf. So wird ihr der Beistand geboten, der sie nicht nur gegen die Gefahren sichert, denen sie in ihrer heidnischen Gestalt immer wieder erliegt, sondern auch zu ihrer herrlichsten Entfaltung befähigt; wenn es daran die Christen unserer Tage fehlen lassen, so ist die Last der Geschichte und ihr persönliches Versagen dafür verantwortlich. Insbesondere zeigt sich hier, daß die Meditation in Wahrheit mehr ist als die durch methodische Kunstgriffe erreichbare Selbsterlösung von der Individuation. Sie stellt sich vielmehr als eine Seite der Erlösung des Individuums aus der Verstrickung der →Sünde dar, wobei diese nie ohne die uns von Gott in Christus zukommende Gnade überwunden wird.

Christus ist aber nicht nur der Erlöser, sondern auch der *Vollender* der meditativen Kraft, und zwar durch seine erhebende Gnade, die uns durch ihn als →Mittler am Leben des dreifaltigen Gottes teilnehmen läßt. Wie vor allem der Kolosserbrief lehrt, hat der Vater alles im Gottmenschen und auf den Gottmenschen hin erschaffen, so daß alles in ihm als dem Haupte zusammengefaßt ist, alles in ihm als der tragenden Mitte seinen Bestand hat, alles nur eine Ausfaltung seiner Herrlichkeit darstellt. Dieser ursprüngliche Schöpfungsplan, in den der Widersacher Christi (→Satan) und die Sünde der Menschen zerstörend eingebrochen sind, wird durch Christi Kreuzesopfer und Auferstehung herrlicher wiederhergestellt. Der verklärte Herr gibt uns im →Hl. Geist, im →Wort und durch die →Sakramente, teil an seiner Fülle, weshalb wir aus ihm und in ihm wie die Rebzweige im Weinstock leben und in ihm als wahre Gotteskinder aus dem Vater geboren werden. Schließlich gilt: »Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2, 20).

Das Christusleben in uns ist uns einzig durch die Offenbarung Gottes zugänglich, die uns die Hl. Schrift und das Zeugnis der Kirche vermitteln, von der wir im →*Glauben* uns ergreifen lassen. Daher geschieht das christliche Meditieren im steten Hinhören auf Gottes Wort und als Entfaltung des Glaubens von Klarheit zu Klarheit. Ferner beginnt das Christusleben in uns durch die →*Taufe* als Hineinsterben in Christi Tod und als Hineinleben in seine Auferstehung (→Auferstehung Jesu). Von hier aus stellt sich die Meditation als der fortschreitende Vollzug des Taufmysteriums dar, weshalb in ihr dessen Rhythmus wiederkehrt. Dazu wirkt sich in unserer Meditation die Spannung zwischen dem *historischen* Jesus und dem verklärten oder *pneumatischen* Christus aus. Die Betrachtung setzt bei dem ersteren als dem uns gegenüberstehenden an, während die Meditation zu dem letzteren als jenem, der in mir lebt und in dem ich lebe, fortschreitet. Seinem liebenden Zug antwortet die liebende Hingabe, wodurch mehr und mehr mein kleines Leben in sein großes Leben eingeht und aus diesem seine Antriebe empfängt. Meine Individualität bleibt, wird aber in wachsendem Maße von Christus durchstrahlt und

übermächtigt, so daß er aus mir hervortritt, in mir aufleuchtet. Schließlich ist die Meditation das Werk des *Hl. Geistes*, der uns in alle Wahrheit einführt und in uns die →Liebe entfacht, der uns mit Christus eint, der Christus in uns bildet und sein Antlitz aus uns herausformt, bis in allem Christus alles ist (vgl. Kol 3, 11).

Je tiefer wir in die Meditation eingedrungen sind, desto umfassender werden wir »in Liebe nach jeder Hinsicht in den hineinwachsen, der das Haupt ist, in Christus« (Eph 4, 15), oder »zur Vollreife des Mannesalters Christi gelangen« (Eph 4, 13). Wenn die Meditation bis zur Erleuchtung gedeiht und so die tiefste Verinnerlichung erreicht, bietet sie die beste Voraussetzung für das volle Eingehen in Christus, ja ist sie schon dieses Eingehen selbst, wobei freilich noch zahllose Stufen innerer Entwicklung möglich sind. Hier kommt der Sinnrichtung der Meditation das Sakrament der →*Eucharistie* entgegen, in dem der verklärte Christus den getauften Menschen immer reicher mit seiner Fülle begnadet, in seine Herrlichkeit hineinzieht und verwandelt. Damit entspricht die Bewegung, mit der die Eucharistie dem innersten Innen entgegenführt, genau der Dynamik des meditativen Bemühens, die zu dem hinstrebt, der mir innerlicher als mein Innerstes ist (Augustinus).

Das bisher Umschriebene ist *christliche Meditation*, aber noch nicht christliche Mystik. Um diesen Unterschied zu klären, müssen wir von dem Vollzogenen die Weise des Vollzugs abheben. Als Vollzogenes begegnet uns bereits die volle christliche Wirklichkeit; auch ist im Vollzug die heilende und erhebende Gnade am Werke. Doch diese Weise des Vollziehens ist noch die menschliche mit dem dabei möglichen Durchbrechen zur engelhaften Existenzart, wodurch in der erworbenen Beschauung das natürliche Gottesbild der Seele samt seiner Bezogenheit zum Absoluten intuitiv ergriffen wird. Im Gegensatz dazu gewährt die *christliche Mystik* als eingegossene Beschauung den Durchbruch zu der Gott selbst eigenen Weise des Erkennens und Liebens, wenigstens in gewissen Anfängen. Dadurch kommt es zu einem intuitiven Erfahren des übernatürlich-gnadenhaften Eben-bildes Gottes (→Bild) in der Seele sowie der damit gegebenen Bezogenheit zum dreifaltigen Gott. Das unmittelbare Schauen Gottes selbst aber bleibt der übernatürlichen und erst recht der natürlichen Mystik versagt und dem ewigen Leben vorbehalten. Die übernatürliche Mystik setzt stets die natürliche voraus. Diese bereitet auf jene vor, hat sie aber nicht notwendig zur Folge; tatsächlich werden sich beide nicht selten durchdringen.

C. HAPPICH, Anleitung zur Meditation. Darmstadt 1936; D. T. SUZUKI, Die große Befreiung. Leipzig 1939; K. B. RITTER, Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung. Kassel 1947; K. GRAF VON DÜRCKHEIM, Im Zeichen der großen Erfahrung. München-Planegg 1951; Erzählungen eines russischen Pilgers. Übertragen und Nachwort von L. S. MELI-BAGDASAROWA. Freiburg 1951; K. GRAF VON DÜRCKHEIM, Durchbruch zum Wesen. Zürich 1954; F. MELZER, Meditation. Eine Lebenshilfe. Stuttgart 1954; A. ROSENBERG, Die christliche Bildmeditation. München-Planegg 1955; J. A. CUTTAT, Begegnung der Religionen. Einsiedeln 1956; E. HERRIGEL, Zen in der Kunst des Bogenschießens. München-Planegg [6]1956; N.

MAKARYTSCHOWA, Mitte des Herzens. Paderborn 1957; F. MELZER, Meditation in Ost und West. Stuttgart 1957; Meditation in Religion und Psychotherapie (hrsg. von W. BITTER). Stuttgart 1958; »Der Ochs und sein Hirte« (hrsg. von D. R. OHTSU). Pfullingen 1959; H. DUMOULIN, Zen. Geschichte und Gestalt. Bern 1959; J. B. LOTZ, Meditation im Alltag. Frankfurt 1959; H. M. ENOMIYA-LASALLE, Zen – Weg zur Erleuchtung. Wien 1960; TH. OHM, Asiens Ja und Nein zum westlichen Christentum. München [2]1960, 107–133; K. TILMANN, Die Führung der Kinder zur Meditation. Würzburg 1960; PH. DESSAUER, Die naturale Meditation. München 1961.

J. B. Lotz

M. DUMOULIN, Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg 1966; B. J. DUQUE, Aktuelle spanische Literatur über Spiritualität, in: Concilium 2 (1966), 719–723; C. DUQUOC, Theologie und Spiritualität, in: ebd. 697–702; PH. DESSAUER, Die christliche Meditation. München 1968; E. SIMONS, Meditation, in SM III (1969), 388–395.

MENSCH

I. Philosophisch II. Biblisch

I. Philosophisch

Der Mensch erforscht sich selbst, sein Leben, seinen Ursprung und seine Geschichte in einem Komplex von wissenschaftlichen Disziplinen, der den größten und wichtigsten Sektor des Gesamtsystems unserer Wissenschaften ausmacht. Von ihnen allen her fällt Licht auf das Wesen des Menschen und ergeben sich Tatsachen und Ausblicke, die eine philosophische Bestimmung des Sinnes der menschlichen →Existenz zu berücksichtigen hat. Andererseits aber sucht die *Philosophie* eine tiefer erschließende, die Bedeutung der verschiedenen Teilaspekte letztgültig definierende Antwort, die auch von einer Zusammenschau und Synthese der Ergebnisse der Einzeldisziplinen nicht zu erwarten ist. Einzelwissenschaften konstituieren sich, und zwar um so mehr, je methodischer und planmäßiger sie vorgehen, auf Grund bestimmter Kriterien in der Verifizierung von Tatsachen und der Aufstellung gewisser Erklärungs- und Verstehensformen als Normen des Begreifens. Sie treffen ihre Feststellungen gemäß gewissen Gesichtspunkten und unter der Maßgabe bestimmter kategorialer Systeme. Sie können letztlich nicht bestimmend sein für den Weg einer Besinnung, die in der Frage nach dem Wesen des Menschen den endgültigen Maßstab für die Wichtigkeit und Bedeutung der verschiedenen Feststellbarkeiten erst zu erfassen versucht und für die jede Begrifflichkeit und Verstehensform eine für das philosophische Bild des Menschen belangvolle und von ihm her zu begreifende anthropologische Gegebenheit ist.
Die *Grenzen* der wissenschaftlichen Untersuchungsweise sind am offenbarsten in den naturwissenschaftlichen oder methodisch an den Naturwissenschaften orientierten Disziplinen. Eine etwa nur von Ergebnissen der physiologischen Forschung aus unternommene Charakterisierung des Menschen könnte seinem geistigen Leben und der

Wirklichkeit seines Bewußtseins nur die Rolle einer Begleiterscheinung einräumen; die biologische Entwicklungslehre wird immer außerstande sein, mit ihren dem Gesichtspunkt der Vitalpragmatik entsprechenden Deutungen und Erklärungen dem Sinn des personalen Lebens (→Person) gerecht zu werden. Man wird die Wurzel dieser Begrenzungen in der vergegenständlichenden und versachlichenden Einstellung dieser Wissenschaften erblicken und erwarten, daß die Zuwendung zur subjektiven Erfahrung und zum unmittelbaren inneren Wissen um das Menschliche näher zum Ziel einer Wesenserfassung führe. Der bloße Standpunkt der Innerlichkeit begibt sich aber wiederum aller Anhaltspunkte, in der eigenen Subjektivität zwischen dem menschlich Wesentlichen und Akzidentellen oder zwischen dem, was in den Erlebnissen von außen bestimmt ist, und dem, was der eigenen, wesensoffenbarenden Spontaneität des Subjekts entspringt, klar zu unterscheiden.

1. *Objektives Erkennen und innere Erfahrung in der Wesenserfassung des Menschen.* Die Notwendigkeit, die beiden Zugänge zum Wesen des Menschen offenzuhalten und die Tragweite des einen je unter Berücksichtigung des anderen zu beurteilen, wird durch die ganze *Geschichte der philosophischen Anthropologie* illustriert.

Die griechische Philosophie sieht den Menschen zunächst in kosmologischer Perspektive im Zusammenhang des allgemeinen Phänomens spontaner, geordneter und sinnvoller lebendiger Bewegtheit. Sie versteht die Seele als das Prinzip dieser nicht spezifizierten Selbstbewegung und demgemäß als Teil einer göttlichen, den ganzen Kosmos durchdringenden Lebenskraft. In der Logoslehre Heraklits liegt ein tiefsinniger Versuch vor, die Rationalität des Denkens in einer als →Natur erschlossenen und verstandenen Wirklichkeit zu verwurzeln (→Welt).

Die humanistische Wendung der griechischen Philosophen bricht den Bann des kosmologischen Objektivismus und macht die Fragen der Ethik und der Bestimmung der individuellen Seele zum Zentrum der philosophischen Thematik. Platon lehnt die naturistischen Seelentheorien ab, weil sie unverträglich sind mit dem Glauben des philosophischen Menschen an seine Bestimmung zu einem geistigen Leben. In der Besinnung auf den inneren Wahrheitsbesitz und im Erleben des Verlangens nach der Schau und Angleichung an die Ideen enthüllt sich die Erhabenheit der Seele über alles Sinnenfällige und ihre Wesensverwandtschaft mit den ewigen, unkörperlichen Ideen (→Teilhabe). Zu dieser, gemäß dem Innerlichkeitsaspekt gewonnenen Seelenauffassung steht aber die Seele als Prinzip des Lebens und der Bewegung in einem im Rahmen der platonischen Philosophie kaum auszugleichenden Gegensatz. Der Mensch in der Ganzheit seiner psychophysischen Natur, als der er Gegenstand der politischen Theorie ist und im »Timaios« mythisch dem kosmischen Zusammenhang eingeordnet wird, ist der triebhafte, seiner Seele unbewußte Mensch, an dem sich

das Menschenbild der philosophischen Existenz nicht bewahrheitet.

Der Neuplatonismus (Plotin) versucht die Zweiheit der Auffassungen auf der Grundlage seiner Metaphysik der Doppelbewegung von ἀπόρροια und ἐπιστροφή zu vereinen: Vitalprinzip ist die Seele, sofern sie eine Stufe in der absteigenden, in das Materielle ausmündenden Bewegung darstellt. Subjekt noetischer Erkenntnis ist sie, sofern die aufsteigende Bewegung sie zum νοῦς und zum Einen zurückträgt. Die Synthese ist indes erkauft um den Preis einer radikalen Zwiespältigkeit der Idee der Seele, die als distinkte Hypostase eingeführt wird, die dennoch den göttlichen νοῦς zum Grund ihrer Innerlichkeit und ihres vollkommenen Bei-sich-Seins hat (→Platonismus und Neuplatonismus).

Descartes vollzieht den für die neuzeitliche Philosophie richtunggebenden Schritt, das Selbstbewußtsein als adäquate Erfassung der seelischen Wirklichkeit zu verstehen und damit die Perspektive der Objektivität als notwendige ergänzende Sicht des Seelischen wegfallen zu lassen. Die einfachhin als seiner selbst bewußtes Subjekt bewußter Akte gedachte Seele tritt dem Körperlichen in so radikaler Heterogenität gegenüber, daß eine substantielle Einheit von Seele und Körper undenkbar wird und in der bis zu Ende gehenden Durchführung der Grundannahme auch die Möglichkeit einer Unterordnung der Bewußtseinswirklichkeit und des Körperlichen unter den gleichen Begriff der →Substanz oder des in eigenem Recht Seienden als fraglich erscheinen muß. Im subjektiven Idealismus und im Materialismus ist aus den beiden aufeinander bezogenen anthropologischen Perspektiven die Disjunktion zweier sich ausschließender Seinsauffassungen erwachsen.

Die Radikalität dieser den Seinsbegriff involvierenden Entzweiung weist darauf hin, daß die rechte Verhältnisbestimmung und Vereinigung der beiden Aspekte letztlich auf dem Boden der Ontologie und der Reflexion über die Struktur unserer Seinserfassung gesucht werden muß (→Sein). Das Recht und die Notwendigkeit, die Intention der Objektivität zurückzuwenden auf das Bewußtsein, und die Subjektivität haben ihren Grund in der Transzendentalität des Seins, gemäß der sich die unabweisbare Frage stellt, welche Art des Seienden das Bewußtsein darstelle und welche Prinzipien seine →Einheit und den Zusammenhang seiner Akte fundieren. Die subjektive Innerlichkeit steht nicht außerhalb des Fragekreises der objektivierenden Ontik, so sehr sie sich den Bestimmungsformen und Kategorien des unbewußten Seienden entzieht. Wie die das Seiende und das Wesen suchende Objektivität die innere Erfahrung mitumfaßt, ist diese umgekehrt in jeder objektiven Seinserfassung gegenwärtig, sofern in ihr zuerst, unmittelbar und grundlegend für alle Seinserkenntnis das Sein als Akt und Vollzug erschlossen ist. Es kann den Anschein haben, als sei die Frage nach dem Wesen und der Struktur der Seele so ausgesprochen gemäß der Intention der Objektivität konzipiert, daß sie

sich für die Gegebenheiten des Inneren und für die persönliche Existenz nicht offenhalte. Dem ist aber zu entgegnen, daß ihr keine Antwort genügen würde, die das Selbsterleben und die Existenz nicht als Wesensentfaltungen und -möglichkeiten verständlich machen könnte, und umgekehrt, daß es eine fundamentale Forderung persönlicher Selbstverwirklichung darstellt, daß das Dasein sich in →»Gemeinschaft« mit dem Sein aller Wirklichkeiten vollziehe, die das objektive Erkennen erschließt. Subjektivität und Objektivität gehören letztlich zusammen als Momente der einen Seinserschließung. Eine Wesenserfassung wird sich sofort auch als grundlegende Sinnbestimmung des innerlich erfahrenen Lebens darstellen, und die philosophisch vertiefte Innenerfahrung ist notwendig ein Verstehen des Sinnes von Sein und damit der Voraussetzung und des Hintergrundes aller Wesensbestimmungen. Die Auffassung, daß die Existenzdeutung nur Sache des subjektiven Selbstverstehens sei und die Wesensuntersuchung nur das objektiv entgegentretende Seiende betreffen könne, weist demgegenüber auf die nicht-ontologischen Standpunkte und Betrachtungsweisen der Psychologie wie auch der positiven Wissenschaften zurück.

2. *Die ontische Wesensstruktur des Menschen.* Eine Wesensanalyse wird ihren Anfang naturgemäß von der Unterscheidung zwischen Ichzentrum und Leib nehmen, die grundlegend ist für die Unterscheidung zwischen Psychischem und Organischem und, wenigstens für unser heutiges Bewußtsein, auch zwischen Seele und Körper (→Leiblichkeit). Die genauere Betrachtung der Gegebenheiten der Innenerfahrung und der Beziehungs- und Verhaltensformen gegenüber der Außenwelt stößt indes auf noch weitergehende Differenzierungen, nach denen sich etwa ein dumpfes Bewußtsein der eigenen organischen Lebendigkeit von einer Ichhaftigkeit der triebartigen Selbstbehauptung, einer Sphäre des Gemüts und →Gewissens und dem Bereich des Personalen abhebt.

Diese Differenzierungen gewinnen schärfere Konturen in der genaueren Untersuchung der Formen der Kenntnisnahme, der affektiven Zustände und des reaktiven Verhaltens, die das Gesamtbild einer Mehrzahl von über- und untergeordneten triadischen Funktionskreisen erstehen läßt. Von diesen Funktionsgruppen ausgehend, haben die *strukturellen Schichtentheorien* Konzeptionen entworfen, die nicht nur Seele und Körper, sondern mehrere sich überlagernde Schichten als Komponenten des Wesensgefüges des Menschen ansetzen. In der Unterscheidung und Charakterisierung der einzelnen Schichten besteht keine volle Übereinstimmung, aber man darf in der Folge: vegetative, eshaft-pathische, individuell-ichzentrierte und personal-geistige Schicht wohl das Strukturschema erkennen, in dem sich bei Berücksichtigung der verschiedenen Gesichtspunkte und Akzentuierungen alle Schichtentheorien finden. Man hat versucht, sie auch durch den Nachweis einer teilweise entsprechenden Gliederung des Nervensystems und seiner Zentren und durch die Phasen-

abfolge der psychischen Entwicklung zu unterbauen, ohne damit aber überzeugende neue Bestätigungen zu gewinnen. Die für ihre Diskussion entscheidenden Gesichtspunkte sind naturgemäß in erster Linie den allgemeinen Forderungen und Grundsätzen der Ontik der Wesensstrukturen zu entnehmen, in deren Bereich die ursprüngliche Aufstellung von Funktionskreisen durch ihre Umwandlung in eine Strukturtheorie getreten ist. Sie sprechen sich aus in den Fragen, ob es möglich ist, das neue Strukturmodell mit der Wesenseinheit des Menschen in Einklang zu bringen und das Verhältnis der untergeordneten Schichten zur Person so zu erklären, daß ein in gewissem Grade die Funktionen aller Schichten mitbestimmender und gestaltender Existenzvollzug verständlich ist.
Der Gedanke der *Schichtung* legt die Vorstellungen des Aufruhens und Tragens oder der Überformung einer Wirklichkeit niederer Stufe durch ein organisierendes Prinzip höherer Art nahe. Die erste Vorstellung, die in der sehr geläufigen Wendung vom personellen Oberbau vorausgesetzt wird und Anerkennung findet, kann den beiden Fragen nicht genügen. Ein Verhältnis der Überlagerung läßt zwar die Abhängigkeit und Bedingtheit des Aufruhenden durch die tragende Schicht in einer Weise verstehen, die seine Eigengesetzlichkeit nicht aufhebt oder zu weitgehend einschränkt, aber es bietet keinen Anhaltspunkt für die Erklärung einer Steuerung der Funktionen der niederen Schicht durch die höhere und schließt sie genau genommen geradezu aus. Die Vorstellung einer *Überformung* andererseits ist zwar geeignet, das Verhältnis zwischen der Vitalseele und dem Körper zu erhellen, aber sie läßt sich nicht auf die Beziehungen zwischen den Prinzipien des geistigen und sinnlich-organischen Lebens anwenden. Im Begriff der Überformung soll die Tatsache erfaßt werden, daß Vorgänge einer höheren Stufe unter dem Aspekt von in besonderer Weise gelenkten und geordneten Prozessen einer niederen erscheinen, nach der Art, in der sich ein organischer Prozeß als ein nach Gesichtspunkten vitaler Zweckmäßigkeit geordnetes Gefüge von materiellen Vorgängen darstellt. Geistiges Leben aber läßt sich, obwohl es durch sinnliche und organische Prozesse bedingt ist, nicht als eine besondere Ordnung und Formung dieses Geschehens auffassen. Es kann nicht in einer Überformung sinnlicher Vorgänge bestehen, weil es wesentlich auch Selbstbestimmung und -formung ist und weil sich aus der Gestaltung von Sinnlichem und seinen Beziehungen und Verhältnissen nie die Reflexivität des Geistes ergeben könnte, denn das Sinnliche kennt kein Verhältnis zu sich selbst. Der Geist macht sich Ziel und Sinn jeder Ordnung, die er dem Sinnlichen aufprägt, bewußt, um sich nach Normen und Idealen Rechenschaft über sie zu geben, die nicht mehr nur Objektivierungen von Wesensgesetzen einer bestimmten, spezifischen »Form« sind, sondern die Forderungen des seiner selbst mächtigen Seins schlechthin.
Es bedarf also einer anderen Konzeption des Verhältnisses zwischen dem Geistigen und den untergeordneten Strukturkomponenten, die

es ermöglicht, sowohl seine Bedingtheit durch sie wie seine Fähigkeit, sie zu lenken, und zu beherrschen, und seine Selbständigkeit und →Freiheit zu verstehen. Sie liegt vor im Gedanken der *Instrumentalität* der niederen Wesenselemente gegenüber dem Prinzip des Geistigen – im besonderen Sinne des innerlich verbundenen Instruments oder Organs. Die Ausgestaltung dieser Vorstellung zu einem Strukturbild führt zu einem vom Schichtenmodell sehr verschiedenen Ergebnis und stellt ihm eine andere ontische Grundkonzeption entgegen. Dem Gedanken der Schichtung entspricht es, den niederen Komponenten den Vorrang des solideren und standfesteren Seins zuzusprechen; die übergelagerten Schichten sind die höheren, sofern sich in ihnen irreduzibel neue, bestimmungsreichere Dimensionen der Formung und des Wirkens eröffnen, aber als aufruhende oder überformende sind sie die seinsschwächeren, von weniger festem Halt im Sein und von schwächerem Einfluß und geringerer Wirkungsmächtigkeit. Der Gedanke der Instrumentalität der niederen Komponenten, mit Einschluß der Materieteilchen, aus denen der Körper sich aufbaut, impliziert umgekehrt, daß ihre kausale und funktionale Unterordnung parallel geht mit einer ontischen. Als wesensgeeintes Instrument muß das Materielle der höheren Wirkungs- und Seinsmächtigkeit des Geistigen unterstellt und eingegliedert sein. Das größere Beharrungsvermögen des Materiellen rechtfertigt es nicht, in ihm den Boden der ontischen Standfindung des Geistes zu sehen. Es ist umgekehrt das Materielle, das im Wesensgefüge des Menschen aus seiner Ruhelage gerückt und seiner uneingeschränkten Eigengesetzlichkeit und substantiellen Selbständigkeit verlustig gegangen ist, um seinen Stand im Sein des geistigen Strukturprinzips zu finden.

Nur im Licht dieser Folgerungen läßt sich die aristotelische Definition der *Seele als der Form eines organischen Körpers* auf die Geistseele anwenden. Sie kann nicht Form sein im Sinne einer der Materie total korrelativen Wesenskomponente. Sie ist es, indem sie den Selbstand des Materiellen in den eigenen aufhebt und ihn so aufhebt, daß es zum geeigneten Mittel der Kommunikation mit der Außenwelt wird. In der Indienstnahme der Materie für diese Aufgabe prägt sie ihr eine neue Form auf, organisiert sie und läßt sie in verschiedenen Ebenen der Funktionalität zum Subjekt von spezifisch geordneten Vorgängen werden, in denen sie sich als vital und seelenhaft überformte Körperlichkeit darstellt.

Die besprochenen Probleme begannen die Philosophie von dem Augenblick an zu beschäftigen, als die Notwendigkeit verstanden wurde, die im Menschen offenbar werdenden Vermögen und Kräfte und die ihnen entsprechenden »Kraftseelen« in der Konzeption eines *einzigen seelischen Prinzips* zu verbinden. Platon spricht vom λογιστικόν, θυμός und ἐπιθυμητικόν als Teilen einer Seele, die ihrer innersten Natur nach als unkörperliches Geistwesen und hypostatischer νοῦς begriffen wird, der, ohne sich mit der Materie zu vereinigen, vermittelnd zwischen ihr und den Ideen steht. Der Altersdialog

»Timaios« (35 AB, 37 A, 41 AB) versucht in bezug auf die Weltseele die belebende und organisierende Zuwendung einer materieunabhängigen Hypostase zur Materie von der Annahme aus verständlich zu machen, daß die Seele selbst eine Mischung von Selbigkeit und Andersheit, Grenze und Unbegrenztem sei.
Der realistischen εἶδος-Konzeption des Aristoteles entspricht eine Seelenauffassung, nach der sie die Wesensform und Entelechie eines organischen Körpers ist, die den Körper nicht von außen her bewegt oder gestaltet, sondern als immanentes Formprinzip das Lebewesen mit biologischem und psychischem Wirkvermögen ausstattet. Die Vorstellung von Seelenteilen wird abgelehnt. Die vegetative, die sensitive und die intellektive Seele entsprechen Stufen des Lebens, von denen vorausgesetzt wird, daß die Seele einer höheren Stufe ihrem Körper auch die Kräfte der niederen mitteilt. Die aristotelische Seelenkonzeption kommt indes in der Erklärung der Aktuierungen der intellektuellen Erkenntnispotenz zu bestimmten Erkenntnisinhalten an eine Grenze, die die Einführung eines ποιῶν νοῦς notwendig macht, der eine »andere Gattung von Seele« darstellt, seinem Wesen nach Akt, impassibel und getrennt vom Körper ist.
Die *christliche Anthropologie* betonte im Sinne der Hl. Schrift und der Glaubenslehre die Wesenseinheit von Seele und Körper, begann sich aber mit den Alexandrinern an die platonische Seelenlehre anzulehnen, um ihre Stellungnahme zu den philosophischen Problemen zu definieren. Die Spannungen, die sich daraus ergaben, werden besonders in der Anthropologie von Augustinus deutlich. Wohl ist der ganze Mensch eine Substanz, aber andererseits besteht die Seele *(animus, spiritus)* schon für sich und belebt den außer ihr bestehenden Körper, indem sie sich ihm aktiv in einer *intentio vitalis* zuwendet und in sich eine *ratio inferior* erstehen läßt, deren Aufgabe es ist, für die praktischen Notwendigkeiten des Körpers Sorge zu tragen. Augustins Versuche, die Einheit von Seele und Körper verständlich zu machen, vermögen sie nicht in ihrer Wesenseinheit zu begreifen.
Thomas von Aquin erarbeitet seine Seelenlehre (vgl. insbesondere S. th. I, 75–77; De spiritualibus creaturis; De anima) auf der Grundlage der aristotelischen Psychologie in Auseinandersetzung mit dem →Augustinismus und Averroismus (→Aristotelismus). Die Seele ist als Ursprung einer der Abstraktion von den Bedingungen der Materie fähigen Erkenntnis geistige und einfache Form. Sie ist eine geistige Substanz, die aber zugleich Form eines organischen Lebewesens ist, sofern sie die Materie an ihrem Sein teilhaben läßt. Als geistige Vernunftseele, zu deren Wesensausstattung auch der *intellectus agens* gehört, entfaltet sie eine vom Körper unabhängige Tätigkeit, während sie als Form des Körpers diesem alle organischen Potenzen und auch seine rein somatischen Strukturen und Qualitäten mitteilt, die sie als formell geistige Substanz virtuell und in überragendem Grade in ihrer Wesensvollkommenheit besitzt (→Vernunft).

3. *Geistigkeit und Bewußtsein.* Die Überlegungen über die Wesensstruktur sind noch genauer in Beziehung zu setzen mit den Erfassungen des einfachen und unmittelbaren Selbstgewahrens und -verstehens, in denen die besprochenen Probleme sich gemäß der Perspektive der *Innerlichkeit* noch einmal stellen.

Die Geistigkeit des Bewußtseins wird uns faßbar in dem unserem Erkennen zugrunde liegenden und vorausgehenden Vorgriff auf das Sein und das Seiende im ganzen, in der Fähigkeit zu einer »transzendentalen« Selbstbesinnung, die uns in unserem Denken und Wollen unbedingt Gültiges und für den Sinn von Erkennen und Stellungnehmen überhaupt Maßgebendes greifen läßt, und in der Selbstbestimmtheit und Freiheit unserer personalen →Entscheidungen. Ohne Zweifel liegen darin Züge unseres Seelenlebens, durch die es sich qualitativ von einer nur sinnlichen, völlig von der Teleologie des organischen Lebens in Pflicht genommenen Bewußtheit unterscheidet. Wie aber kann diese Geistigkeit einem auch durchaus sinnlichen Bewußtsein zukommen? Es gibt kein von sinnlich anschaulichen oder erlebnisartigen Bewußtseinsgegebenheiten unabhängiges Denken und wohl auch kein Wollen ohne jede Beteiligung vitaler Antriebe und sinnenmäßiger Zielvorstellungen.

Wie sollen wir das Geistige und Sinnliche unterscheiden in den vielen, sehr oft tief bedeutsamen Erlebnissen und Erfahrungen, deren Kern in Gefühls- und Gemütsbewegungen besteht und die nichts von jenen Selbstbezeugungen des Geistes, dem Ausblick auf den Seinshorizont und der transzendentalen Reflexivität, an sich zu haben scheinen? Verlangen sie nicht, die Gegenüberstellung von Geist und Sinnlichkeit zu erweitern und eine Dimension des *Gemüts* oder des Tiefenbewußtseins anzunehmen, die den Geist bedingt und nährt, ohne ihm untergeordnet zu sein? Die Lebensphilosophie, die psychoanalytische und komplexe Psychologie sprechen von überindividuellen, psychischen Urwirklichkeiten. Aber auch in den anthropologischen Entwürfen, die sich von den genannten Richtungen distanzieren, werden einem überindividuellen Lebensgrund, der thymischen Schicht, dem Gemüt oder dem endothymen Grund eine Selbständigkeit und Ursprünglichkeit zugeschrieben, die mit einer geistzentrierten Strukturkonzeption nicht vereinbar sind. Das Leben und das Endothymikum sollen sogar die alleinigen Quellen der Daseinsthematik sein, dem Denken hingegen soll nur die Aufgabe zufallen, die erfühlten Bedeutungsgehalte begrifflich zu fixieren und soweit als möglich logisch zu ordnen, und dem Wollen, die ursprünglichen Antriebe zu kontrollieren. Die Depotenzierung des Geistigen, die das Schichtenmodell mit der Vorstellung einer aufruhenden Geistschicht vollzogen hatte, ist in diesen Auffassungen dem Innerlichkeitsaspekt gemäß und in einer der Stellung des Geistes noch abträglicheren Form durchgeführt.

Die Aufklärung dieser Fragen in Fortführung der oben gewonnenen Strukturauffassung wird erschwert durch eine das Denken unbewußt beherrschende, zu unbedacht an der Idee eines Geistwesens orientierte

Vorstellung von geistiger Aktivität. Man glaubt das geistige Leben ganz als Innerlichkeit, reflexives Bei-sich-Sein und Selbsterkennen verstehen zu müssen, läßt dabei aber außer acht, daß geistiges Bei-sich-Sein nur unter der Voraussetzung eines »Bei-allem-Seins« und Reflexion, sowohl als Sicherkennen wie als Sichbesitzen und -wollen, nur im Wissen und Ausblick auf das Sein im ganzen möglich ist. Es könnte kein Selbsterkennen von ontologischem Charakter und Gewicht geben ohne eine Erkenntnis der eigenen Stellung in der Gesamtordnung des Seins und keinen geistigen Selbstbesitz ohne den Horizont der Möglichkeit anderer sich besitzender Geistwesen und anderer Formen der Bezogenheit auf sich. Als Existenz ist das geistige Leben in gewissem Sinne ein Abbild des subsistierenden Seinsakts, in dem das Sein sich selbst und alle Möglichkeiten des Seienden setzt, erkennt und zu ihnen Stellung nimmt.
Von diesen Wesensforderungen geistiger Innerlichkeit und Reflexivität aus muß letztlich auch der Sinn menschlicher *Sensivität* und *Seelenhaftigkeit* aufgeschlossen werden. Für die Stufe der Seinsbeherrschung des menschlichen Geistes sind die Sinne und ihre Rezeptivität das notwendige Mittel des Vollzugs einer universalen Seinserfassung und das vitalpsychische Leben mit seinen Antrieben, seiner Psychomotorik und seinen Fühlkräften das vielfältig vermittelnde und funktionale Organ sowohl seiner Kommunikation mit den Mitmenschen, seiner Fähigkeit der Seinsbeherrschung und -gestaltung wie seines Verhältnisses zum Reich des organischen Lebens. Man erfaßt die menschliche Geistigkeit noch nicht in ihrem eigentlichen Sinn, wenn man sie als Verinnerlichung und Zu-sich-Kommen des sinnlichen und psychischen, umweltgerichteten Lebens versteht; sie ist richtiger zu kennzeichnen durch die Indienstnahme einer weltoffenen Sinnlichkeit (→Welt) für den Vollzug der ihr als Geistigkeit wesentlichen Offenheit zu allem; ihre Eigenart besteht nicht darin, daß sie nur unvollkommen und in einem gewissen Grade bei sich ist, sondern daß ihr geistiges Bei-allem-Sein infolge der Vermittlungen der Sinnlichkeit auf Erfahrung beruht und die Welt, als Umfassung des sinnlich Erfahrbaren, für sie der Horizont des in seiner Wirklichkeit und Wahrheit sich unmittelbar Ausweisenden ist. Und sie besteht noch einmal nicht darin, daß ihr Wollen sich auf anderes richtet und sich nur in der →Teilhabe an der Gutheit und Werthaftigkeit von anderem endlichen Seienden erfüllt, sondern daß diese Teilhabe nicht anders als auf der Basis der Weltverflochtenheit ihrer Lebenskräfte und ihres Psychismus verwirklicht werden kann.
Das Gesagte bietet eine Grundlage für die Klärung der oben gestellten Fragen. Wenn die Selbsterfassung des Geistes die Erkenntnis des anderen voraussetzt und das Äußere uns durch die Sinne zugänglich gemacht wird, folgt, daß sinnliche Wahrnehmungen, Vorstellungen und Erinnerungen Voraussetzungen unseres Selbstbewußtseins sind. Im Hinblick auf diese Bedingtheit unseres Selbst-inne-Werdens erscheint die oft gestellte Frage nach der Möglichkeit und dem Modus

der Einheit unseres geistigen und sinnlichen Bewußtseins als unangebracht, denn erst Geistigkeit und Sinnlichkeit zusammen ermöglichen die Bewußtheit, die man jedem von beiden beilegen zu dürfen glaubt. Wir erfassen die Geistigkeit unseres Erkennens nur in einer Art von analytischer Reflexion, indem wir uns Rechenschaft geben von dem unseren Welthorizont überholenden Vorgriff auf das Sein, auf dem die Möglichkeit der ontologischen Vergegenständlichung des Gegebenen und seiner Bestimmung nach Wesens- und metaphysischen Prinzipienbegriffen beruht, und vom Rückgriff des Bewußtseins über seine empirische Subjektivität auf die wesentlichen und transzendentalen Forderungen subjektiven Erkennens und Denkens überhaupt, auf dem die Gewißheit der unbedingten Geltung der Vernunftwahrheiten beruht. Ebenso ist uns die Geistigkeit unseres Wollens nicht unmittelbar in bestimmten Bewußtseinsgegebenheiten faßbar, sondern wird uns erst in der Erkenntnis evident, daß es in seinen Optionen Entscheidungen über das eigene persönliche Sein trifft und daß es darin Anforderungen und Normen unterstellt ist, deren unbedingte Gültigkeit wiederum in einem Wesenswissen um den Sinn personaler Selbstverwirklichung überhaupt einsichtig wird.

Ein Gebiet verhältnismäßig wenig untersuchter und geklärter Fragen betritt die Weiterführung des Dargelegten im Hinblick auf die *lebensphilosophischen Auffassungen* in ihren vielfältigen Abwandlungen und Ausstrahlungen. Ihr im gegenwärtigen Zusammenhang wesentlicher Gedanke liegt in der Behauptung von Weisen und Dimensionen innerer menschlicher Erfüllung, die in den Seinsbereich der Urkräfte fallen, die den Kosmos des Lebendigen und alles in sympathischer Einsfühlung verbundenen Seelischen tragen, sei es, daß sie im Sinne der eigentlichen Lebensphilosophie als die Ursprünge auch der als geistig bezeichneten Wirklichkeit behauptet werden oder daß in ihnen eine dem Geist selbständig und gegensätzlich gegenübertretende →Ordnung erblickt wird. Wenigstens in der zweiten, abgeschwächten Form scheinen sich Auffassungen dieser Art auf Tatsachen stützen zu können, die das unmittelbare Erleben, die tiefenpsychologischen Analysen und die Symbol- und Mythendeutung in reicher Fülle ausbreiten. Es scheint in uns einen Gegenpol der personalen Existenz zu geben, dessen Wesensinnerlichkeit, Mächtigkeit und Fülle sich nur einer Erlebnisweise in Distanzierung von der sich bestimmenden und verantwortenden Existenz erschließen. Auch wenn man alles zurückstellt, was vielleicht schon lebensanschauliche Deutung ist, scheint wenigstens soviel unbestreitbar zu sein, daß in uns vitale und psychische, aus der Teleologie des Lebens abzuleitende Strebungen und Antriebe wirksam sind, die der Geist zwar leiten und kontrollieren kann, die aber seinem eigenen Wollen gegenüber heterogen sind.

Diese Auffassungen und angeblich offenkundigen Tatsachen führen indes unweigerlich über sich hinaus. Sogar die elementaren Antriebe und ihre Befriedigungserlebnisse können für das »ästhetische Stadium« noch zu einem der Hauptinhalte einer wenn auch abwegigen und sich

selbst täuschenden persönlichen Lebensgestaltung werden und zeigen damit eine potentielle Bedeutsamkeit für das Wollen der Person, die ihre völlige Geistfremdheit dementiert. Es wäre unverständlich, daß das Leben oder das »Seelische« mit den Attributen eines Grundes und einer inneren Wesenstiefe erscheinen und eine Anziehung ausüben könnten, wenn sich nicht das geistige, ergründende und Tiefen erschließende Bewußtsein ihnen zuwenden und sie als, sei es auch inadäquate, der Helle des Geistes nicht stattgebende Vermittler in Anspruch nehmen könnte. Bei der Beurteilung der philosophisch-anthropologischen Entwürfe, die den Sinn und die höchsten Erfüllungen des menschlichen Lebens mit anscheinend rein lebenstheoretischen und erlebnispsychologischen Begriffen definieren, ist zu bedenken, daß Leben und Seele dabei zu einer Unausmeßbarkeit und Fülle erhoben sind, die deren verifizierbare Wirklichkeiten hinter sich lassen und diese Anthropologien dem →Mythos mit seinen sachlich ungewährleisteten Vorstellungen und seinem Verweisen auf unerhellte und unverstandene wirkliche Ahnungen und Sehnsüchte des geistigen Lebens annähern.

Die *konkretere Durchführung* dieser allgemeinen, unter Berufung auf die unaufhebbare Geistigkeit jeder Form des menschlichen Bewußtseins gezogenen Folgerungen kann einsetzen bei den einfachen Antrieben des lebendigen Daseins. Ihr unmittelbarer Sinn liegt natürlich in ihrer auf die Erhaltung des Organismus und der biologischen Art gerichteten Wirksamkeit. Aber sofern sie in die menschliche Bewußtheit aufgenommen werden und Gegebenheiten des Daseins sind, kommen ihnen vielfältige andere Bedeutungen zu. Sie können sowohl Vermittler einer lebensvollen Teilhabe an höheren Werten sein wie Grundlagen der symbolischen Ausdrucksgebung und Objektivierung innerer Gesinnungen. Die mit ihnen gemäß einer zunächst vitalen Zweckmäßigkeit verbundenen affektiven Erfahrungen sind etwas wie der Rohstoff der ästhetischen Erlebnisse und werden durch sie, in denen das Dasein und seine Welt sich verklärt, Vermittler einer Teilhabe an der ontologischen Gutheit des Seienden. Diese dem Leben des Geistes zugehörigen Bedeutungen heben allerdings die lebensphilosophischen Interpretationen noch nicht auf und schließen es nicht aus, ihnen um ihrer Lebensnähe und Erlebnisunmittelbarkeit willen den Vorrang zuzugestehen. Aber es ist gerade diese Möglichkeit selbst, die dazu nötigt, schließlich wieder zu dem im Vorausgehenden entwickelten Menschenverständnis zurückzukehren. Nur als eine ins Transzendente gesteigerte Lebenskraft kann der Lebensgrund den offenkundig geistigen Daseinsorientierungen entgegen oder an die Seite gestellt werden. Wenn er als Medium und Ort einer endgültigen Sinnfindung des menschlichen Lebens erscheinen kann, dann nur deshalb, weil wir als personal Existierende danach verlangen, uns in einem Umgreifenden zu bergen, das uns nur im Gleichnis erfaßbar ist. Im Licht von G. Marcels Weisung »von der Existenz zum Sein« stellt sich das mythisch überhöhte Leben dar als die einem auf ungegenständliches,

gefühlsmäßiges Erfahren zentrierten, gewollt unmetaphysischen Selbstverstehen verbleibende Reduktion des im ontologischen Sinne Umfassenden und Bergenden. Das wahrhaft Umfassende aber, dem der Mensch sich mit allen seinen Möglichkeiten überlassen kann und darf, ist ontologisch als das wissend und wollend sich vollziehende, persönliche, absolute Sein zu verstehen, das die Urstiftung aller Sinnhaftigkeit ist.

4. *Tod und Fortleben und die Frage nach dem Wesen des Menschen.* Die somit entworfene Erklärung der Einheit des Menschenwesens in seiner Geistigkeit und Körperlichkeit läßt im Hinblick auf die endgültige Bestimmung des Menschen Fragen erstehen, die eine neue Zwiespältigkeit aufzudecken scheinen. Sie zeichnet sich zunächst ab im Verhältnis der Existenz zur →Zeit. Unser Dasein ist durch die durchgehende Vermittlung und Bedingtheit seiner Selbstentfaltung durch Materielles an eine Zeitlichkeit gebunden, die ungesammelte, nicht integrierte Vielheit besagt, deren Gegenwartsaktualitäten sich das schon Verwirklichte entgleiten lassen müssen und das noch zu Verwirklichende als unbestimmte Möglichkeit vor sich haben. Zwar überwindet die Existenz, wie schon in allerdings viel geringerem Grade das organische Leben, in einem gewissen Ausmaß die Zeitform des rein Materiellen, aber ihre Gegenwart bleibt dennoch Setzung und Vollzug zwischen Unwiederbringbarem und Ungewissem des Existenzvollzugs selbst. Auch die teilweise Überwindung ist noch einmal rückgebunden an das Materielle, sofern sie nicht anders als auf Grund spezifischer materieller Organisationen geleistet werden kann, die den allgemeinen Ordnungsverhältnissen des Materiellen gleichsam abgerungen sind und gegen eine auf ihre Auflösung und Unterwerfung unter die Zeitform des Materiellen gerichtete Tendenz bewahrt werden müssen. Andererseits aber hat die Existenz schon im Überzeitlichen Stand. Sie kennt ein innerstes Bei-sich-Sein, von dem aus sie die Zeit und den eigenen Lebensablauf *sub specie aeternitatis* zu bedenken vermag; sie verlangt und strebt nach einer Wesentlichkeit und Sinnhaftigkeit, die im zeitlos Gültigen begründet sind und die ihr auferlegen, sich in jedem Augenblick und in jeder persönlichen Entscheidung mit dem Ewigen zu konfrontieren (→Ewigkeit). Sie ist also einerseits an eine Zeitform gebunden, die sie dem →Tode zuführt, denn gerade indem sie sich organisierend, bewahrend und vorbauend über die ungesammelte Zeitlichkeit erhebt, läßt sie den Gegensatz zwischen der eigenen, immer spezifischeren Struktur und der Planlosigkeit des allgemeinen materiellen Geschehens sich bis zur unhaltbar werdenden Spannung verschärfen. Sie ist aber andererseits auf das Ziel völligen Selbstbesitzes und endgültigen Sichfindens gerichtet, dessen Erfüllung mit ihrer Zeitlichkeit nicht vereinbar ist und also nur jenseits des Todes liegen kann. Sinnlichkeit und Materialität sind Wesensmomente der menschlichen Natur und wesentliche Voraussetzungen menschlichen Geisteslebens. Aber das Geistesleben, das sie ermöglichen, tendiert ebenso wesensnotwendig über die zeitliche

Existenzform hinaus, an die sie es binden, so sehr, daß zum natürlichen Wesensbild des Menschen nicht nur die Sterblichkeit als Folge der Labilität der organischen Strukturen gehört, sondern das tatsächliche Sterben als die natürliche Bedingung eines endgültigen Zu-sich-Kommens.

Es scheint unmöglich zu werden, diese sich widersprechenden Gegebenheiten noch in einem Wesensbild des Menschen zusammenzuhalten. Die dem Wesen des Geistes entspringende Forderung des vollen Besitzes und Beherrschens der eigenen Möglichkeiten, die eine Forderung der Ablösung von der Leiblichkeit mitimpliziert, stellt diese als Wesensmoment in Frage. Die Betonung der Wesenhaftigkeit der inkarnierten Existenz führt umgekehrt zu der Folgerung, daß der Abgeschiedene nicht mehr eigentlich Mensch sei und daß darum das Verlangen und der Vorausblick auf ein endgültiges Sichgewinnen nicht seinem Wesen entspringen könne. Es wäre vergebens, diesen Folgerungen mit dem Gedanken entgehen zu wollen, daß jene endgültige Zusichkehr des Geistes nur die Bedeutung einer der zeitlichen Existenz vorschwebenden Idee besitze, die den Fluchtpunkt der Fortschritte ihrer Selbstfindung darstellt, denn wenigstens für ein realistisches Denken ist es unvollziehbar, das Ziel, welches Rang und Bedeutung jeder existentiellen Selbstverwirklichung bestimmt und den Richtpunkt der persönlichen Entwicklung aufstellt, auf eine irrealisierbare, im Sein nicht verwurzelte Idee zu reduzieren.

Man kann in den angeführten Schwierigkeiten den Hinweis auf eine eschatologische Vereinigung der abgeschiedenen Seele mit einem verwandelten, den Geist nicht mehr den Bedingungen der Zeitlichkeit unterwerfenden Körper erblicken. Man wird in dieser Wiederverleiblichung aber nicht die Bereinigung des gegenwärtigen Problems der philosophischen Wesensbestimmung des Menschen sehen dürfen, denn dies hieße die verklärte Leiblichkeit zu einer Forderung der menschlichen Natur erheben und damit die irdisch-zeitliche Existenz des Menschen zu einem nicht in seinem Wesen begründeten, rätselhaften Geschick werden lassen (→Unsterblichkeit; →Auferstehung Jesu II).

Gerade die letzte Überlegung läßt sich aber als ein Hinweis darauf verstehen, daß die aufgeworfenen Fragen in einen Bereich eingetreten sind, in dem die Wesensbestimmtheiten sich mit Tatsachen der Metahistorie (Protologie und →Eschatologie) des Menschen, die Statik der Wesensforderungen sich mit Sinnhaftigkeiten und Zusammenhängen in der Abfolge der Seinszustände so eng verbinden, daß die vom geschichtlichen Menschen ausgehende philosophische Überlegung allein nicht mehr präsumieren und voraussetzen darf, alle in den Kreis der gegenwärtigen Problematik fallenden Fragen mit Bestimmtheit entscheiden zu können. Richtungweisend für die philosophische Konzeption der natürlichen Bestimmung des Menschen muß nach dem Gesagten der Gedanke sein, daß auch das endgültige Sichfinden des menschlichen Geistes die Vermittlung seiner Leiblichkeit und

Sinnlichkeit zur Voraussetzung hat. Die Idee des Menschen verlangt, daß es ihm auf Grund und als Vollendung und Krönung des in der leibvermittelten Berührung mit dem Reich des Seienden erstmals aktivierten Geisteslebens und der in ihr erschlossenen existentiellen Möglichkeiten zuteil werde. Weil das volle Zusichkommen der abgeschiedenen Seele sich unter Voraussetzung von Erlebnissen und Erschließungen ihrer leiblichen Existenz vollzieht, beruht ihr geistiges Leben noch auf den Erfahrungen ihres inkarnierten Daseins und ist und bleibt sie menschlicher Geist. Bis zu einem gewissen Grad erhellt dieser Gedanke auch die Spannungen zwischen den Bestimmungen und Teleologien der menschlichen Natur: Es ist nicht unstimmig, daß die zeitliche Existenz auf eine Erfüllung tendiert, die sie der Voraussetzungen einer lebendigen Kommunikation mit dem Seienden verlustig gehen läßt, wenn diese Erfüllung auch die Frucht und die Bewahrung der in der leiblichen Existenz verwirklichten Seinskontakte darstellt.

M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921; DERS., Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928; P. HÄBERLIN, Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie. Basel 1941; B. VON BRANDENSTEIN, Der Mensch und seine Stellung im All. Einsiedeln 1947; B. ROSENMÖLLER, Metaphysik der Seele. Münster 1947; A. VETTER, Natur und Person. Umriß einer Anthropognomik. München 1949; G. SIEWERTH, Der Mensch und sein Leib. Einsiedeln 1953; PH. LERSCH, Aufbau der Person. München [7]1956; G. MARCEL, Der Mensch als Problem. Frankfurt 1956; H. E. HENGSTENBERG, Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1957; C. A. PEURSEN, Leib, Seele, Geist. Gütersloh 1959; H. CONRAD-MARTIUS, Die Geistseele des Menschen. München 1960; F. J. MATHEY, Zur Schichtentheorie der Persönlichkeit, in: Handbuch der Psychologie IV (hrsg. von PH. LERSCH – F. SANDER – H. THOMAE), Göttingen 1960, 437–474; W. J. REVERS, Philosophisch orientierte Theorien der Person und Persönlichkeit, ebd. 391–436; P. OVERHAGE – K. RAHNER, Das Problem der Hominisation. Freiburg 1961; M. LANDMANN, De homine. Freiburg-München 1962; F. ULRICH, Homo abyssus. Einsiedeln 1962.

B. Thum

Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Festschrift für H. Kuhn. München 1964; E. ROTHACKER, Philosophische Anthropologie. Bonn 1964; A. VETTER, Personale Anthropologie. Freiburg 1966; C. LÉVY-STRAUSS, Strukturale Anthropologie. Frankfurt 1967; K. LÖWITH, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche. Göttingen 1967; J. B. LOTZ, Der Mensch im Sein. Freiburg 1967; J. MÖLLER, Zum Thema Menschsein. Mainz 1967; H. MYNAREK, Der Mensch. Sinnziel der Weltentwicklung. Paderborn 1967; K. RAHNER, Experiment Mensch, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 260–285; J. SPLETT, Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz 1967; H. FRIES, Menschwerdung des Menschen, in: Wegbereiter und Wege. Olten 1968, 126–130; H. HAAG – F. P. MÖHRERS (Hrsg.), Ursprung und Wesen des Menschen. Tübingen 1968.

II. Biblisch

Von einer »Anthropologie« der Bibel im strengen Sinne zu sprechen, dürfte kaum angebracht sein, da hier der Mensch nicht als solcher oder »an sich«, auch nicht als in sich stehendes Individuum oder als »soziales Wesen«, sondern immer in seiner Bezogenheit auf →Gott betrachtet wird, sei es ursprunghaft von der →Schöpfung her oder zielmäßig auf die Eschata hin, sei es in seiner konkreten, aber stets

heilsgeschichtlich bestimmten Situation (→Heilsgeschichte) oder in seinem Verhältnis zur →Welt und →Natur. Andererseits geht es auch Gott in seinem Handeln mit der Welt, das Paulus etwa mit dem Wort μυστήριον meint, wesentlich um den Menschen. Dennoch oder gerade deshalb kommt hier der Mensch in seiner wahren Wirklichkeit und Eigentlichkeit in Sicht, nämlich so, wie Gott ihn sieht und will. In sich selbst bleibt der Mensch stets ein unlösbares Rätsel; aber im gläubigen Mitvollzug des göttlichen Erkennens und Wollens erschließt sich sein innerstes Sein und Wesen.

1. *Der Mensch im Alten Testament.* Ungeachtet der großen historischen wie literarischen Verschiedenheit und Vielschichtigkeit der Zeugnisse läßt sich doch eine gewisse Einheit im atl. Verständnis des Menschen feststellen. Sie ist grundlegend im Schöpfungsglauben, dann aber auch in der eigentümlichen Geschichts- und Rechtsauffassung des AT verankert.

a) Von vornherein steht die Tatsache der *Geschöpflichkeit* aller Wesen außer Gott, zumal des Menschen, eindeutig fest und bestimmt die biblische Lehre bis ins letzte. Geschaffensein bedeutet aber für den Menschen nicht nur völlige Abhängigkeit von Gott und unbedingte Gottgehörigkeit, sondern auch Ähnlichkeit mit Gott, ja *Gottebenbildlichkeit* (→Bild) und auszeichnende Beauftragung durch Gott, damit aber höchste Würde und Überlegenheit über die Welt der Dinge, Pflanzen und Tiere. Mag man nun die Erschaffung des Menschen »als Bild nach dem Gleichnis« der Elohim in Gn 1, 26 mit vielen Kirchenvätern (besonders den Alexandrinern, Irenäus und Gregor von Nyssa) in dem Sinne verstehen, daß das Bild-Gottes-Sein zum unverlierbaren Wesensbestand des Menschen gehört (vgl. Gn 1, 27; 9, 6), während das »Gleichnis« oder die »Gleichheit« mit Gott eine übernatürliche Begnadung und Bestimmung besagt, oder mag man – exegetisch naheliegender – den zweiten Terminus דְּמוּת (Gleichnis, Ähnlichkeit) als genauere Explikation des ersten צֶלֶם (Bild) etwa folgendermaßen wiedergeben: »nach unserem Bild, nämlich gemäß unserer Ähnlichkeit« (W. Eichrodt), auf jeden Fall ist die Gottebenbildlichkeit nicht in der äußeren Gestalt, auch nicht in der *iustitia originalis*, sondern in der schöpfungsgemäßen Wesensstruktur, namentlich im Personsein des Menschen zu sehen, durch das er Gott in der geschaffenen Welt »re-präsentiert« (→Person). Unter allen Lebewesen wird er allein von Gott persönlich angesprochen (Gn 1, 28–30; 2, 17), und zwar kommt die in der verantwortlichen Personalität bestehende Gottähnlichkeit allen Menschen zu. Darin ist die Gleichheit aller Menschen vor Gott über alle Rassen- und Geschlechtsunterschiede hinweg (Gn 1, 27) und zugleich die Weltstellung des Menschen begründet.

In dem wohl älteren jahwistischen (Gn 2, 4–25) wie im priesterlichen Schöpfungsbericht (1, 1–2, 4) klingt der Gedanke durch, daß der Mensch das vornehmste unter allen Werken Gottes sei und alle anderen Dinge und Lebewesen um seinetwillen erschaffen wurden.

Insbesondere sollte sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Herrschaft über die übrigen Geschöpfe auswirken (Gn 1, 26. 28–30; 2, 15), was auch deren Benennung durch →Adam anzeigt (Gn 2, 19 f). Die zentrale Stellung des Menschen im Schöpfungswerk Gottes galt dem ganzen AT geradezu als selbstverständlich (z. B. Ps 8, 7–9). Sie wird auch aus seiner Konstitution ersichtlich, insofern als er in seiner Wesenswirklichkeit alle Bereiche des →Seins, das körperliche wie das seelisch-organische und das geistig-personale Sein zusammenfaßt (Mikrokosmos).

b) *Die Seins- und Wesenskonstitution* des Menschen erhellt bereits aus Gn 2, 7 trotz der anthropomorphen Redeweise: »Da bildete Jahwe-Elohim den Menschen als Staub aus der Erde und hauchte ihm den Lebensodem in die Nase, und so wurde der Mensch zu einer lebenden Seele.« Gleichsam aus zwei Elementen ergibt sich das menschliche Sein: aus einem materiellen oder erdhaften, das sonst im AT als »Fleisch« (בָּשָׂר) bezeichnet wird, und aus einem unmittelbar von Gott stammenden Lebensprinzip, das hier נֶפֶשׁ (Seele), meist aber רוּחַ (Geist) genannt wird. Zu beachten ist auch, daß nach Gn 2, 7 der Mensch seine Seele nicht hat, sondern *ist*, ähnlich wie 1 Sam 18, 1 u. ö. נֶפֶשׁ für das Ich steht.

Als das tragende Moment in der menschlichen Existenz ist das »Fleisch« bzw. der Körper für das Leben empfänglich, dessen alleiniger Spender und Erhalter Gott ist. Wie nämlich die Entstehung des Lebens allein Gottes freie Tat ist (Job 10, 12; Ps 119, 73), so hängt auch seine Erhaltung ganz von Gottes Willen und Wirken ab; zieht er seinen Odem zurück, zerfällt der Körper in Staub (Job 14, 4 f; Ps 104, 20 f). Deshalb gilt das Fleisch zwar als kraftlos und vergänglich (z. B. Is 40, 6; Ps 78, 39), aber als solches ist es keineswegs schon verderbt und schlecht oder gar das Prinzip des Bösen, wie es der im alten Orient weit verbreitete Dualismus behauptet.

Das stets von Gott geschenkte →Leben wird dem Menschen zunächst als רוּחַ zuteil und dann als נֶפֶשׁ zu eigen. Nur inadäquat können wir diese beiden Termini mit »Geist« bzw. »Seele« wiedergeben; denn zumal die נֶפֶשׁ besagt das konkrete Leben selbst (Gn 6, 17), vor allem das rein natürliche, körpergebundene und damit sterbliche Leben, das im Blute west (Gn 9, 4; [Lv 17, 11.14] u. ö.). Allerdings wird sie insofern zur »Seele«, als sie das »im« Menschen wirksame Prinzip des Lebens (2 Sam 1, 9; Kg 17, 21 f), insbesondere des sinnlichen Empfindens und Begehrens, aber auch der höheren Gefühle darstellt. Gelegentlich begegnet sie uns sogar als Träger religiösen Gottverlangens (z. B. Ps 42, 2 f). Auch die רוּחַ hat es nicht selten mit dem Empfindungs- und Affektleben zu tun. Vornehmlich erscheint sie aber als das Organ des Geistes- und Willenslebens (Is 19, 3; 26, 9; Job 32, 8; Ez 13, 3). Nicht zuletzt bestimmt sie das Verhalten zu Gott (Ex 35, 21; Os 9, 7; Agg 1, 14). Während נֶפֶשׁ mehr das individuelle Leben bzw. das lebende Individuum selbst meint (vgl. oben zu Gn 2, 7), stellt רוּחַ eher das überindividuelle, von Gott unmittelbar

stammende Leben dar, das »im Inneren« zu Entscheidungen und Taten »drängt« (Job 32, 18). Immerhin überschneiden sich die Bedeutungsbereiche dieser beiden Termini so sehr, daß sie bisweilen synonym gebraucht werden (Job 12, 10; Sir 16, 17).

In mancher Hinsicht kommt mit נֶפֶשׁ und רוּחַ noch ein weiterer Begriff von grundlegender Bedeutung für die atl. Anthropologie überein, nämlich לֵב, לֵבָב (→Herz), da auch es als Sitz der Leidenschaften und Gefühle wie des geistigen Erkennens und Strebens gilt. Jedoch meint diese Bezeichnung zur Hauptsache das Innere, die eigentliche Mitte und Tiefe des Menschen im Unterschied zur äußeren, körperlichen Gestalt (1 Sam 16, 7). Insbesondere bezieht sie sich auf die ethische (Gn 20, 5 f) und religiöse Haltung (Jos 22, 5; 1 Sam 12, 20.24; Ez 11, 19 f). Aus dem Herzen kommen die maßgeblichen Antriebe des Handelns und Verhaltens (Gn 6, 5; Ex 36, 2). Hier fallen die letzten personalen →Entscheidungen (2 Sam 7, 27; 1 Kg 8, 17), weshalb es mit dem →Gewissen in eins gesetzt wird (1 Sam 25, 31); ist doch nach atl. Auffassung das »Herz« und nicht das Fleisch bzw. der Körper das Subjekt der →Sünde und des sündhaften Triebes, der Begierlichkeit (Gn 6, 5; 8, 21; Jr 17, 9 f; Sir 9, 9). Daher kann es auch den Menschen als *Person* kennzeichnen (Ps 22, 27; Spr 23, 15–17).

Indessen stehen weder נֶפֶשׁ noch רוּחַ noch לֵב in schroffem Gegensatz zum Körper בָּשָׂר bzw. zum konkret existierenden Leib. Zwar werden sie davon klar unterschieden (Gn 6, 3; Is 31, 3), weshalb eine gewisse Doppelseitigkeit der menschlichen Wirklichkeit nicht geleugnet werden kann (Job 33, 4–6; 34, 14 f; Ps 146, 4). Jedoch ist mit all diesen Bezeichnungen der *ganze* Mensch gemeint (Job 14, 22; Ps 16, 9 f; 63, 2 u. a.). Sie bedeuten nicht einzelne Bestandteile, sondern nur jeweils verschiedene Seiten oder Funktionen der einen Wesenswirklichkeit des Menschen. Dichotomistische oder trichotomistische Theorien sind dem AT fremd, wenngleich sich bei eingehenderer Interpretation in der Existenzordnung eine Zweiheit: Körper – Leben (Seele bzw. Geist) und in der Wesensordnung eine Dreiheit: Leib (Körper) – Seele (Leben) – Geist (Herz) als grundlegend erweist. Aber das atl. Bild vom Menschen ist durchaus ganzheitlich. Erst im Spätjudentum, besonders bei den Rabbinen und bei den Frommen von Qumran, machen sich dualistische Tendenzen geltend, so daß hier das Problem der Präexistenz wie der →Unsterblichkeit der Seele urgent wird. Gewiß war der altisraelitische Fromme von dem Fortbestehen des Menschen nach dem Tode überzeugt (z. B. Gn 15, 15; 25, 8 f; 47, 30); aber nach seiner Ansicht besaß die Seele der Toten etwa im Scheol ohne den Körper kein eigentliches Leben, sondern führte nur ein Schattendasein (Is 14, 9 f; Job 10, 21 f; Ps 88, 11 f).

c) Als *Person* steht der Mensch nicht in individualistischer Vereinzelung und subjektivistischer Isolierung, vielmehr in seinsnotwendiger Bezogenheit auf die →*Gemeinschaft*. Gerade der Hebräer weiß sich als Glied in die lebendige Gemeinschaft der Familie, der Sippe und

zumal des auserwählten Volkes hineingestellt, mit den anderen in Schuld und Heil seinshaft verbunden (Solidarität). Jedoch sollte der Mensch in der Gemeinschaft nicht aufgehen. Dies gilt schon für die eheliche Gemeinschaft; denn Eva sollte für Adam eine Hilfe sein »wie sein Gegenüber« (Gn 2, 18–20 nach H. Junker), also dem Manne in gleicher Selbständigkeit und Würde begegnen, weil erst so eigentliche, personale →Liebe möglich ist (→Ehe).

Der Mensch, auch der Sklave, ist für das AT nie nur Ding oder »Exemplar« einer *species*, das man austauschen und ersetzen kann; vielmehr ist er durch ein einmaliges, unwiderrufliches Wort »ins Sein« und »bei seinem Namen« gerufen worden (Gn 35, 10; Ex 31, 2; Is 45, 4). Der je eigens ergangene Anruf Gottes ist für das Sein und die Entfaltung des Menschen als Person von konstitutiver Bedeutung. Er ist gleichsam seine »personale Bestimmung«; hat doch der Mensch auf das ihn erschaffende Wort durch sein Verhalten und Tun die ent-sprechende, ihm allein mögliche und darum auch von ihm geforderte Ant-wort zu geben. Deshalb steht er von Anfang an in unvertretbarer Verantwortlichkeit und somit in der Krisis (Gn 2, 16f u. a.). Damit tritt das personale Moment besonders deutlich zutage. Immer bleibt der Mensch im Dialog mit Gott, sei es in dem der →Gnade oder des →Gerichtes.

d) Dialogcharakter trägt auch die *Geschichte* im Verständnis des AT. Ihm zufolge bedeutet diese wesentlich ein Handeln Gottes mit den Menschen in der →Zeit, und zwar mit den einzelnen wie mit der Gesamtheit. Daher verlangt und erweckt das wesenhaft geschichtliche Denken der Hebräer auch ausgesprochenes Personbewußtsein, eben das Wissen um unbedingte Verpflichtung und Verantwortung vor Gott und seinem Willen. Da aber Gottes Handeln völlig frei und für den Menschen unberechenbar ist, wird dieser immer neu in die Entscheidung gerufen. Er kann sich Gott gegenüber nicht durch ein System von starr festgelegten Satzungen sichern oder ein vorgegebenes allgemeingültiges »Ideal« anstreben. Im AT gibt es keinen Persönlichkeitskult; ausschlaggebend ist allein die Erfüllung des göttlichen Willens, der einen jeden in seiner Situation stets neu anspricht und in Anspruch nimmt. Deshalb ist auch die Zeit nichts Gleichgültiges oder gar Negatives, sondern die Möglichkeit personaler Entscheidung und Bewährung, der Kairos, den Gott einem jeden in jeder Hinsicht setzt (Prd 3, 1–9). In diesem freien, spontanen Wagnis und Opfer des →Gehorsams besteht wesentlich die Antwort, die Gott als der Herr der Geschichte vom Menschen erwartet (1 Sam 15, 22; Os 6, 6).

Dieser Gehorsam hatte sich besonders auch im *Verhalten zur Welt* bzw. zur Natur zu bewähren; sollte doch die dem Menschen übertragene Herrschaft über die Dinge und Lebewesen nicht in willkürlichen Mißbrauch ausarten, sondern ein Verwalten im Auftrag des Schöpfers sein. Das Ethos der →Arbeit bzw. des Kulturschaffens aus der von Gott auferlegten Verantwortung für die Natur trat im

alten →Israel an die Stelle des den Menschen entwürdigenden Naturdienstes. Der Schöpferglaube verdrängte den Glauben an die Naturgötter; damit verlor die Natur ihre dämonische Unheimlichkeit. Statt der bedrückenden Angst vor der Natur und ihren Gewalten war die Ehrfurcht vor der Schöpfung Gottes (Dt 22, 9–11; Sir 19, 19) und die Freude an ihr (Prd 8, 15; 9, 7; Neh 8, 10) die Grundstimmung in der Weltbegegnung des AT geworden. Gottes Natur- und Geschichtswalten, sein Schöpfungs- und Heilswille wurden als urtümliche Einheit erfahren (z. B. Pss 24; 104; 135 f; 147 f).
Durch die *Sünde* als das ungehorsame Sich-Versagen gegenüber dem Rufe Gottes wurde die heilige Ordnung des im Menschen zentrierten Weltalls einschneidend gestört. Der aus der zugleich fordernden und befreienden Liebe Gottes emanzipierte Mensch verlor zwar die ihm wesentliche Gottebenbildlichkeit nicht (Gn 9, 6), aber sie wurde nun zu dem gegen ihn zeugenden Zeichen; denn der Vollzug dieses seines Wesens in der Existenz war nun radikal pervertiert, was sich neben vielerlei Not, wie Krankheit und →Tod, vor allem in der verkehrten Begierlichkeit bekundet und im personalen wie sozialen Zwiespalt auswirkt (→Konkupiszenz).
Dennoch blieb der Mensch auch weiterhin unter dem Anspruch des richtenden und erbarmenden Gottes, der besonders die Patriarchen der Frühzeit seines Wortes würdigte. Was hier einzelnen und durch sie der Sippe gnadenhaft geschah, sollte dann auch dem ganzen Volke durch das →Gesetz widerfahren. Die Thora wurde gewissermaßen zu der Form, in der sich der Dialog zwischen Gott und Mensch konkretisierte, und zwar so, daß nicht nur das Volk als Ganzes, sondern gerade auch jeder einzelne Israelit zum *Partner Gottes* in der von ihm gestifteten Bundesgemeinschaft wurde; wendet sich doch das »Du sollst« der Gebote und Verbote an einen jeden in seiner je eigenen Verantwortlichkeit.
e) Von dieser Partnerschaft ist auch das Volksbewußtsein und das Rechtsempfinden der alten Hebräer maßgebend bestimmt. Israel versteht sich als ein *Volk*, das Gott sich »zum besonderen Eigentum« erwählt (Ex 19, 5) und aus allen Völkern der Erde ausgesondert hat, das also »heilig«, d. h. Gott geweiht ist (Lv 19, 2; Dt 7, 6). Zugleich weiß es sich aber auch unter ein besonderes Gesetz gestellt und zu einem besonderen Dienst berufen.
Ebenso wird alles *Recht* von Gott hergeleitet. Es ist durch die höchste Autorität des in der Heilsgeschichte waltenden Herrn alles Seins sanktioniert: »Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat«, heißt es vor oder nach den einzelnen Satzungen (z. B. Ex 20, 2; Lv 19, 4.10). Hinter der Gesetzgebung steht der Wille Gottes als die absolut gültige Norm. Darum ist das Gesetz unantastbar und heilig, weshalb ein jedes Beugen des Rechts als Frevel gegen Gott scharf abgelehnt wird (Ex 23, 1–9; Lv 19, 15 f. 35–37; Dt 16, 18–20). Andererseits achtet aber das altisraelitische Recht den einzelnen als Person, selbst den Fremdling (Lv 19, 33 f) und den Sklaven (Ex 21,

1–11.20.26f). Im Unterschied zur Rechtspflege anderer altorientalischer Völker werden Eigentumsdelikte nicht mit dem Verlust des Lebens bestraft, da die Person und ihr Leben höher als alle Sachwerte stehen (vgl. Ex 21, 33–22, 14). Neben der Heiligkeit Gottes ist die Nächstenliebe ein wirksames Motiv der atl. Gesetzgebung (Lv 19, 9–18.34), was sich besonders in der Fürsorge für die verarmten Volksgenossen zeigt (Lv 25, 35–38). Damit appelliert das Gesetz an den persönlichen Einsatz des einzelnen. Es lädt ihm zwar große Verpflichtungen auf, befreit ihn aber aus dem Zwang des Kollektivs zu personaler Existenz.

Nach altisraelitischer Auffassung besaßen nicht alle Menschen die gleiche Würde. Dem herrschenden patriarchalischen Denken galt der Mann als der Frau von Natur aus überlegen; ein erfolgreicher Anführer oder Krieger oder sonstwie hervorragender Mensch hatte mehr Würde (כָּבוֹד = Schwere, Ehre) als andere (z. B. Gn 45, 13: Joseph). Dennoch bildete die Menschheit eine einheitliche Größe. Der Noebund umfaßte auch die Heidenvölker (Gn 9, 1–17); aber erst am Ende der Zeiten sollten alle Völker an den Segnungen des auserwählten Volkes Anteil gewinnen (Is 2, 2–4; 45, 22–24; Zach 9, 9 f). So war die atl. Lehre vom Menschen wenigstens grundsätzlich nicht rassisch oder nationalistisch eingeschränkt, wenn auch die wahre Universalität und Personalität erst im NT voll zur Geltung kamen.

f) Was schließlich das für das Menschenverständnis des AT ausschlaggebende *Verhältnis zu Gott* angeht, so war es im Grunde sehr nüchtern und streng, weil in jener Partnerschaft begründet, die im Gesetz ihren wesensgemäßen Ausdruck fand. Gewiß stand die Formel »Güte und Treue« (אֱמֶת וְחֶסֶד) als Grundregel über allen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen. Auch fand die Liebe Gottes, die im AT bereits klar bezeugt ist, von seiten des Menschen liebende Antwort. Doch die atl. Frömmigkeit und sogar gelegentliche Andeutungen mystischer Erfahrung (z. B. Ps 73, 23–28) blieben bei aller Innigkeit durchaus beherrscht, wenn man sie mit den rauschhaften Äußerungen des religiösen Gefühlsüberschwangs in der Umwelt Israels vergleicht.

Eher konnte jene im Gottesbund (→Bund) begründete Partnerschaft zu einem Feilschen und »Handeln« mit Gott (vgl. Gn 18, 22–32) und vor allem zu einem bloßen Buchstabendienst absinken, der immer mehr veräußerlichte und die personale Beziehung zum Bundesgott vernachlässigte, wenn nicht gar ausschaltete, indem man das Gesetz handhabte, ohne »nach Jahwe zu fragen« (Jr 2, 8). Materialismus, Institutionalismus und Nationalismus wurden besonders zur Zeit des niedergehenden Königtums ernste Gefahren. Noch größer wurde die religiöse Perversion durch den Einbruch der magischen Weltauffassung von den Nachbarvölkern her, weil der Mensch seinen herrscherlichen Auftrag gegenüber den Dingen nicht mehr im Namen Gottes, sondern aus angemaßter Autonomie ausüben wollte und

deshalb dem Dämonendienst verfiel. Gegen diese Fehlentwicklungen erhoben die →*Propheten* nicht nur schärfsten Einspruch, sondern zeigten zugleich das wahre Bild vom Menschen wieder auf, der in letzter Unmittelbarkeit zu Gott dessen heiligen Anspruch als seine eigene personale Bestimmung zu erfüllen hatte. Echte Bekehrung (→Umkehr) und Erneuerung des »Herzens«, unbedingte Hinordnung des gesamten Daseinsvollzugs auf Gott waren die Grundforderungen der prophetischen Verkündigung. Eine Synthese von nomistisch-formalem und prophetisch-personalem Menschenverständnis begegnet uns in den *Psalmen*, die trotz des aufrichtigen Sünderbewußtseins (32; 51) und der großen Hochachtung vor dem Gesetz (119) die hohe, von Gott verliehene Würde des Menschen (8, 6–9) und sein tiefverwurzeltes Verlangen nach Gott (63, 2–7) betonen. Diese Linie wurde auch in der Weisheitsliteratur beibehalten, obwohl hier wie im späteren Judentum die Gefahr des Legalismus und Moralismus unverkennbar hervortrat, zumal es zwar verschiedene Schulen und Richtungen, aber keine wirklich maßgebenden Gestalten im religiösen Leben gab, um die Lauterkeit und den Tiefgang der wachsenden messianischen Erwartung aufrechtzuerhalten. Die einzige, allerdings überragende Ausnahme bildet Johannes, der »Größte unter den vom Weibe Geborenen« (Mt 11, 11); aber er gehört bereits zur neuen Heilsordnung, die eben jener bringen sollte, dem er den Weg zu bereiten hatte.

2. *Der Mensch im Neuen Testament.* Waren die Evangelisten so sehr von der übermächtigen Person Jesu und seiner Heilstat erfüllt (→Jesus Christus), daß sie kaum oder meist nur indirekt vom Menschen sprachen, so steht zwar auch bei Paulus der zur Rechten des Vaters erhöhte und in seiner →Kirche wirkende Kyrios in der Mitte seines Kerygmas; doch schenkt er aus seinem soteriologischen Interesse heraus dem Problem des Menschen stärkere Beachtung. Wenn er dabei neben den aus dem AT übernommenen Ausdrücken und Ansichten auch hellenistische und gnostische Termini benützt, so besagt dies kein Aufgeben der heiligen Überlieferung, sondern ein allerdings kritisch umprägendes Eingehen auf das zeitgenössische Denken zur Verdeutlichung dessen, was er – ganz in der Linie der einen Offenbarung Gottes stehend – zu künden hatte.

a) In *Christus Jesus*, dem »Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1, 15; vgl. 2 Kor 4, 4), ist das maßgebende Urbild allen Menschentums in dessen schöpfungsgemäßer wie endzeitlicher Gottbestimmtheit leibhaft erschienen (2 Kor 3, 18; Röm 8, 29; Kol 3, 10 f; Eph 4, 20–24). Er war gewiß kein gewöhnlicher Mensch, und doch wußte er nicht nur, »was im Menschen ist« (Jo 2, 25; vgl. Mk 2, 8), kannte er nicht nur das innerste Geheimnis des Menschen zum Guten wie zum →Bösen hin, sondern er enthüllte und erfüllte es auch in einzigartiger Weise durch sein eigenes Leben und Geschick. Nichts Menschliches war ihm fremd; aber eine einzigartige Selbsthaftigkeit und Hoheit zeichneten ihn aus. Indem er sich »Menschensohn« nannte, bezeugte

er sich als den gekommenen Messias; aber er kam nicht, um ein Reich in weltlicher Macht- und Prachtentfaltung zu errichten, sondern um als »Gottesknecht« alle Not der sündverlorenen Menschheit auf sich zu nehmen. Gewiß fand seine »Menschlichkeit« (Phil 2, 7f; 1 Tim 2, 5) an seiner göttlichen Natur ihre positive Grenze, aber auch ihre wahrste Erfüllung, so daß von ihm gesagt werden konnte: *ecce homo*.
b) Von dieser erhabensten Gestalt hebt sich der Mensch, namentlich in seiner konkreten Existenz, unendlich weit ab. Allerdings hält das NT wie das AT an der Gottesebenbildlichkeit des Menschen fest (1 Kor 11, 7; vgl. Jak 3, 9), und man kann dieses Gottesbild gerade als seine *Wesensstruktur* erblicken. Spekulative Erörterungen über das Wesen des Menschen liegen zwar den ntl. Schriftstellern durchaus fern. Wenn aber Paulus 1 Thess 5, 23 den Gebetswunsch äußert: »Der Gott des Friedens heilige euch gänzlich, und unversehrt möge von euch der Geist (πνεῦμα) und die Seele (ψυχή) und der Leib (σῶμα) in untadeliger Weise für die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus bewahrt bleiben«, so liegt hier gewiß kein Trichotomismus im hellenistischen Sinne, aber auch kein bloßer Pleonasmus vor; denn andere Stellen zeigen eindeutig, daß der Apostel bei aller Elastizität seiner Terminologie doch die Phänomene Leib, Seele und Geist klar unterscheidet.
Mit σῶμα ist zunächst der *Leib* als der belebte Körper gemeint (Röm 1, 24; vgl. Mk 5, 29 u. a.). Im Anschluß an den atl. Sprachgebrauch, der keinen eigenen Ausdruck für »Leib«, sondern nur בָּשָׂר (= Fleisch) kannte, wird σῶμα zwar gelegentlich mit σάρξ gleichgesetzt (1 Kor 6, 16; 2 Kor 4, 10f; vgl. Röm 8, 13), oft aber erst durch eine nähere Bestimmung als (materieller) Körper gekennzeichnet (z. B. Kol 2, 11: »Fleischesleib«; Röm 6, 12 und 8, 11: »sterblicher Leib«). Auch mit σῶμα ψυχικόν (1 Kor 15, 44) ist der irdische (organische) Leib gemeint, der aus sich todverfallen ist. Ihm wird der Auferstehungsleib als σῶμα πνευματικόν (ebd.) bzw. als »Leib der Herrlichkeit« im Gegensatz zum »Leib der Niedrigkeit« (Phil 3, 21) gegenübergestellt. Daraus geht deutlich hervor, daß σῶμα nicht ohne weiteres den physischen Körper meint, sondern den »Leib« als die gestalthafte und sichtbare Erscheinung oder Ausstrahlung einer inneren, personalen Wirklichkeit. Gerade der Austausch von σῶμα und δόξα in 1 Kor 15, 40–44 bestätigt dies. Zum Gestaltmoment kommt freilich in der paulinischen Sicht noch das »organische« bzw. die organisierte Wirklichkeit vieler Glieder (z. B. 1 Kor 12, 12; Eph 4, 15f), durch die der Mensch wirkt (Röm 12, 4; 2 Kor 5, 10) und mit anderen in Gemeinschaft tritt bzw. ihnen gegenwärtig wird (1 Kor 5, 3; 2 Kor 10, 10). Bisweilen steht σῶμα auch für den ganzen Menschen (Röm 12, 1; Phil 1, 20; Eph 5, 28); es bezeichnet eben den Menschen in seiner für die anderen erfahrbaren Gestalthaftigkeit und Wirksamkeit.
Unter ψυχή versteht Paulus mit der gesamten Bibel nicht selten das naturhafte *Leben* des Individuums (Röm 11, 3; 16, 4; Phil 2, 30;

1 Thess 2,8) bzw. das Leben überhaupt mit Einschluß des ewigen Lebens (2 Kor 1,23; vgl. Mk 8,35–37 par.), aber auch die *Seele* als den Träger dieses Lebens (2 Kor 12,15; vgl. 1 Petr 1,9; Jak 1,21; 5,20). Selten findet sich bei ihm die übliche Bedeutung von ψυχή als dem innerlichen Prinzip des Lebens und seiner Auswirkungen (außer 1 Thess 5,23 etwa Kol 3,23; Eph 6,6), während sonst im NT die ψυχή häufig als die Quelle des niederen (z.B. Mt 6,25) wie des höheren (religiösen) Lebens (Apg 14,22) gilt. Hingegen bezeichnet ψυχή bei Paulus verschiedentlich das (lebende) Individuum, das etwas erfährt oder erleidet (Röm 2,9; 1 Kor 15,44 [zitiert Gn 2,7]; vgl. Lk 14,26; Apg 7,14), zumal in der Redewendung πᾶσα ψυχή (Röm 13,1; vgl. Apg 3,23).
Das bewußte, insbesondere intellektuelle Leben wird vor allem dem νοῦς (= Verstand, Vernunft) zugeschrieben (Phil 4,7; vgl. Lk 24,45), da sein Akt das νοεῖν (= verstehen, mit der Vernunft erkennen) ist (Röm 1,20; Eph 3,20 u.a.). Steht er 1 Kor 14,14f.19 im Gegensatz zum ekstatisch erhobenen πνεῦμα, so wird er anderwärts eng mit diesem verbunden (Eph 4,23), ja dafür eingesetzt (1 Kor 2,16b), weil auch er der σάρξ widerstreitet (Röm 7,23.25; vgl. dagegen Kol 2,18). Öfters bedeutet νοῦς die Sinnesart oder Gesinnung (1 Kor 1,10), meist in pejorativer Qualifizierung (Röm 1,28; Eph 4,17 u.a.); er muß daher erneuert werden (Röm 12,2).
Der Terminus πνεῦμα bezeichnet im NT und besonders bei Paulus nicht immer eine übernatürliche Wirklichkeit im Menschen, sondern oft ihn selbst in seiner inneren Ganzheit und Eigentlichkeit. Der anthropologische Sinn von πνεῦμα wird heute fast allgemein anerkannt. Es besagt wie רוּחַ im AT zunächst den »Lebensgeist« (Mt 27,50; Jak 2,26 u.a.), der im Himmel weiterexistiert (Hebr 12,23; vgl. 1 Petr 3,19). Namentlich die immanenten Tätigkeiten werden von ihm ausgesagt, wie Erkennen (1 Kor 2,11; vgl. Mk 2,8) und Wollen (Apg 19,21; vgl. Mk 14,38). Nicht selten bedeutet es die geistige Verfassung (Gal 6,1; 1 Kor 4,21; vgl. Eph 4,23), konkret das Gemüt (1 Kor 16,18; 2 Kor 2,13; 7,13; vgl. Apg 17,16) oder die Gesinnung (1 Kor 2,11), auch die Gesinnungsgemeinschaft (2 Kor 4,13; 12,28). Manchmal vertritt es auch den angeredeten Menschen als Person (Gal 6,18; Phil 4,23; Phm 25). Prägnant aber bezeichnet πνεῦμα das *innere Sein* des Menschen im Gegensatz zur σάρξ (1 Kor 5,5; 2 Kor 7,1; Kol 2,5) oder zum σῶμα (1 Kor 5,3; 7,34) und sogar zur ψυχή (Hebr 4,12; vgl. 1 Kor 2,14). Wie לֵב (καρδία) im AT stellt πνεῦμα die innerste, genauer innerlich transzendente, weil überbewußte *Personmitte* des Menschen dar, die wesenhaft auf Gott bezogen (Röm 1,9) und für seine Einsprechungen wie Einwirkungen empfänglich ist (Röm 8,16; 1 Kor 5,4). Auf Grund der Rechtfertigung lebend (Röm 8,10), äußert es sich in charismatischer Glossolalie, im Beten und Psallieren (1 Kor 14,2.14–16). Schließlich wird auch die durch das *göttliche* Pneuma gezeugte Grundhaltung als πνεῦμα charakterisiert: der »Geist, der aus Gott ist« (1 Kor 2,12), der »Geist

des Glaubens« (2 Kor 4, 13) und der »Geist der Kindschaft« (Röm 8, 15).

Die innerlich jenseitige, aber auch ureigenste und ganzheitliche Tiefe im Menschen wird im NT häufig durch καρδία (= Herz) gekennzeichnet (Röm 10, 6; vgl. Mt 24, 48; Lk 12, 45; besonders 1 Petr 3, 4: »der verborgene Mensch des Herzens«), oft in betontem Gegensatz zum Äußeren (1 Thess 2, 17; 2 Kor 5, 12; Röm 10, 8–10). Sie ist Träger aller wichtigen Lebensfunktionen, der vegetativ-sensitiven (Apg 14, 17; Jak 5, 5) wie der des Erkennens (z. B. Mk 2, 6.8; bei Paulus meist negativ: Röm 1, 21; 1 Kor 2, 9 u. a.), des Fühlens (Röm 9, 2; Kol 2, 2) und vornehmlich des Wollens (1 Kor 4, 5; Röm 10, 1 u. a.). Aus dem Herzen stammen die bösen Gedanken (Mt 15, 18 f) und die schlechten Begierden (Röm 1, 24). Im Herzen geschieht die Sünde (Mt 5, 28) und jede personale Entscheidung (Mt 12, 34; 1 Kor 7, 37; 2 Kor 9, 7), weil es aufs engste mit dem Gewissen (συνείδησις) zusammenhängt (Röm 2, 15: »Gesetz im Herzen«; vgl. 1 Jo 3, 20 f). Das »Zeugnis des Gewissens« ist für das personale Verhalten ausschlaggebend (Röm 9, 1; 13, 5; 1 Kor 10, 28 f). Je nach der inneren Grundhaltung gilt das Herz als »untadelig« (1 Thess 3, 13) und »lauter« (Eph 6, 5) oder als »unbußfertig« (Röm 2, 5) und »verkehrt« (Hebr 3, 12) bzw. als »verblendet« und »verhärtet« (Eph 4, 18; vgl. Mk 6, 52). Um die ihm gemäße »Schlichtheit« wiederzuerlangen (Kol 3, 22), muß es durch den Glauben »gereinigt« (Apg 15, 9) und geheiligt werden, weil nur so der innere Zwiespalt des ἀνὴρ δίψυχος überwunden werden kann (Jak 4, 8; vgl. 1, 8). Das Herz ist die »verborgene« Innerlichkeit und Eigentlichkeit des Menschen (1 Kor 14, 25), die Gott durchforscht und prüft (1 Thess 2, 4; vgl. Röm 8, 27). Andererseits ist es der Ort der »Erleuchtung« durch Gott, der darin das Licht seiner Wahrheit und Offenbarung »aufleuchten läßt« (2 Kor 4, 6; vgl. Eph 1, 18; 1 Petr 1, 19). Der Herr öffnet das Herz der Menschen für die Heilsbotschaft des Apostels (Apg 16, 14). Da sich aber die Heiden ihr verschließen, ist ihr Herz »unverständig« und »verdunkelt« (Röm 1, 21), während sie denen, die ihr »im Herzen« glauben, zur Rechtfertigung und zum Heil gereicht (Röm 10, 9 f). »Aus dem Herzen« kommt der rechte Gehorsam (Röm 6, 17) wie auch das aufrichtige Verzeihen (Mt 18, 35); denn »die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5, 5; vgl. 1 Tim 1, 5; 1 Petr 1, 22). In ihm kommt die innige Gemeinschaft zwischen dem Apostel und der Gemeinde zustande (2 Kor 7, 3; Phil 1, 7 f). Vor allem aber ereignet sich in ihm die unmittelbarste Begegnung mit Gott und mit Christus, der selbst »durch den Glauben« darin »wohnt« (Eph 3, 17); denn Gott hat das Pneuma »als Angeld in unsere Herzen gegeben« (2 Kor 1, 22). So gelangt gerade durch die Bezeichnung καρδία die echte Personhaftigkeit des Menschen und seine Gottbezogenheit voll zur Geltung.

Ebensowenig wie im AT stehen – unter dem Gesichtspunkt des Wesensaufbaus – jene drei Hauptmomente Leib (σῶμα), Seele

(ψυχή mit νοῦς) und Geist (πνεῦμα bzw. καρδία) als »Bestand-teile« neben- oder gar gegeneinander; vielmehr stellen sie lediglich verschiedene Aspekte der einen personalen Wesenswirklichkeit des Menschen dar. Es ist immer der *eine und ganze Mensch*, der sich, als vor Gott und der Welt verantwortliche *Person* aus der innersten Mitte und Tiefe des Herzens (Pneuma) existierend, in seiner →Leiblichkeit gestalthaft kundtut und in seinem seelischen Empfinden, Fühlen, Erkennen und Wollen lebendig-tätig erweist. Anders verhält es sich freilich in der Existenzordnung.

c) In seinem *personalen Existenzvollzug* ist der Mensch der ursprünglichen Bestimmung nach nicht »das Wesen, das sich zu sich selbst verhält« (R. Bultmann, E. Fuchs u. a.), sondern gerade jenes, das sich zuerst und zuletzt zu Gott verhält, sei es positiv oder negativ. Ohne Zweifel setzt dies eine gewisse in sich stehende *Selbsthaftigkeit* und ein Bewußtsein seiner selbst (Ge-wissen) voraus; sonst könnte der Mensch zu Gott nicht Stellung nehmen, nicht Träger wahrer Verpflichtung und Verantwortung sein. Auch freie Selbsttätigkeit (z.B. Kol 1,24) und echte Spontaneität (αὐθαίρετος: 2 Kor 8,3.17) oder Freiwilligkeit (ἑκούσιος: Phm 14; vgl. 1 Petr 5,2) (aber immer aus der Gnade, also nur im Mitwirken als dem Mitvollzug des göttlichen Wirkens: 1 Kor 15,10; Phil 1,29f; 2,12f; 4,13) werden von ihm ausgesagt.

Damit ist als Grundvoraussetzung die →*Freiheit* gegeben. »Freiheit« (ἐλευθερία) bedeutet in der Bibel nicht einfach Wahlvermögen oder gar launenhafte Willkür und Selbstherrlichkeit, sondern Selbstbestimmung, vornehmlich personale Entscheidung für oder gegen den Willen Gottes (besonders Gal 5,13; 1 Petr 2,16). Als in Freiheit vollzogene Existenz ist das christliche Sein stets *geschichtlicher* Natur, d.h. nicht nur ein Vorgang in der Zeitlichkeit, sondern ein Ereignis in der Zeit, in der eine ewige, göttliche Bestimmung mit oder gegen den Menschen verwirklicht wird. Im ersten Fall wird die Zeit zum rettenden Kairos (z.B. 2 Kor 6,2), andernfalls zur Krisis, zum Gericht.

Durch die negative Entscheidung Adams kam die Sünde in die Welt (Röm 5,12) und mit ihr der Zwiespalt mit Gott (Röm 5,8.10) und im Menschen selbst (Jak 1,8), woraus dann Haß, Feindschaft und alle sozialen Nöte unter den Menschen stammen.

Den Zwiespalt deuten besonders Paulus und Johannes durch die Antithese von *Fleisch* und *Geist* an (Röm 8,4–10; Gal 3,3; 5,16f; 6,8; Jo 3,6; 6,63; vgl. 1 Petr 3,18; 4,6; Mk 14,38). Der Terminus σάρξ ist hier nicht im neutralen Sinne von (belebtem) Körper (z.B. 1 Kor 15,39) oder körperlicher Seinsweise (Phil 1,22.24; Jo 1,14) verstanden, die als das Menschlich-Irdische und Vergängliche (1 Kor 1,26; 2 Kor 5,16; Jo 8,15) den Leiden (1 Kor 7,28; 2 Kor 4,11) und der Anfechtung (2 Kor 12,7; Gal 4,14) ausgesetzt ist und deshalb durch »Schwachheit« gekennzeichnet wird (Röm 6,19). Σάρξ hat in diesem Zusammenhang vielmehr eine existentiell-hamartiologische

Bedeutung, insofern sie der Sitz oder Werkzeug der Sünde ist. Es ist die σάρξ τῆς ἁμαρτίας (Röm 8, 3; vgl. 6, 6; 7, 24), d. h. die gott-lose und daher von der Sünde beherrschte Existenz. »Der Fleischliche (σάρκινος) ist unter die (Gewalt der) Sünde verkauft« (Röm 7, 14); denn »in mir, d. h. im Fleische wohnt nicht das Gute«, sondern die »Sünde« (Röm 7, 17–20). Darum »können, die im Fleische sind, Gott nicht gefallen« (Röm 8, 8); vielmehr sind sie dem Tode verfallen (Röm 7, 5), weil sie nicht »in Christus« sind (Röm 8, 1), sondern sich »außerhalb Christi« befinden (Eph 2, 11 f). Sie sind »dem Fleische verhaftet, um nach dem Fleische zu leben« (Röm 8, 12), und tun deshalb »die Werke des Fleisches« (Gal 5, 19–21). Von der »Begierlichkeit« bestimmt (1 Jo 2, 15; vgl. 2 Petr 2, 18), kennzeichnet die σάρξ auch bei Johannes die von Gott emanzipierte Existenz des Menschen (Jo 1, 13), die dem πνεῦμα von Natur aus widerstreitet (Jo 6, 63; vgl. 8, 15). Genauerhin muß man die σάρξ als einen meist ethisch oder soteriologisch qualifizierten Existenzbereich oder »Äon« betrachten, »in« dem man lebt und wandelt (Röm 8, 8 f; 2 Kor 10, 3; Gal 2, 20; vgl. 6, 8), zugleich aber auch als einen die Existenz bestimmenden Faktor, »nach« dem man wandelt oder kämpft (2 Kor 10, 2.3 b; Röm 8, 4 f.12 f), bzw. als eine Macht, die zwar im Innern des Menschen wohnt, aber doch eine geradezu objektive Gewalt über ihn hat (Gal 5, 16 f; Eph 2, 3; vgl. Röm 13, 14; Kol 2, 18). Indessen bedeutet diese Gewalt keinen Zwang zum Sündigen, wie es der hellenistische oder gnostische Dualismus behauptet, zumal für diejenigen, die »in Christus« sind (Röm 8, 1) und von seinem Pneuma geführt werden (Röm 8, 12 bis 14). Es kommt auch hier auf die personale Entscheidung an. Immerhin sind »Fleisch und Blut« als solche, als Exponenten der gottentfremdeten Schöpfung von der βασιλεία ausgeschlossen (1 Kor 15, 50).
Als der Gegenpol zur σάρξ bezeichnet das πνεῦμα ebenfalls einen Äon, »in« dem der Mensch ist und wandelt oder wirkt (Röm 8, 9; Gal 6, 8; Phil 1, 27; vgl. Kol 1, 8; Eph 3, 5; 1 Tim 3, 16; Jo 4, 23 f), bzw. eine objektive, in diesem Falle heilbringende Macht (Röm 8, 2.6.10 f; Gal 5, 17), durch die die Existenz des Menschen bestimmt und geformt wird, auf daß sie dem göttlichen Willen und Pneuma entspricht (κατὰ πνεῦμα: Röm 8, 4 f; vgl. 8, 13 f; Gal 5, 16.18.25; 1 Jo 4, 6). Von der Problematik des Gesetzes her wird der Gegensatz zwischen den beiden Äonen auch durch die Antithese von »Pneuma« und »Buchstabe« (Röm 2, 29; 2 Kor 3, 6) charakterisiert. Bei Johannes nimmt er eine mehr kosmologisch-metaphysische Note an, indem er ihn durch das Gegensatzpaar »Licht – Finsternis« beschreibt (Jo 1, 4 f; 3, 19–21; 12, 35 f; 1 Jo 1, 5–7; →Licht). Je nachdem, welchem Äon der einzelne Mensch angehört, ob er vom πνεῦμα oder von der σάρξ bestimmt bzw. »getrieben« wird, ist er entweder ein πνευματικός (1 Kor 2, 15; Gal 6) oder ein σαρκικός (1 Kor 3, 3), auch σάρκινος (1 Kor 3, 1; Röm 7, 14) bzw. ein ψυχικός (1 Kor 2, 14; Jud 1, 19; vgl. 1 Kor 15, 44–46); denn »psychisch« bedeutet hier nicht einfach »seelisch«, sondern »animalisch«, erdgebunden,

jedenfalls den Gegensatz zum Pneumatischen (vgl. Jak 3,15). Damit hängt auch die Unterscheidung zwischen dem »inneren« (ἔσω) und dem »äußeren Menschen« (ἔξω ἄνθρωπος) zusammen; ist doch mit diesem keineswegs nur die äußere, körperliche Erscheinung gemeint, sondern überhaupt die naturhafte (auch psychische) und sterbliche Existenz, die dem »inneren«, eben pneumatischen, weil gottoffenen und christusförmigen Sein entgegengesetzt wird (2 Kor 4,16; vgl. Röm 7,22). Unter dem Gesichtspunkt der Heilsverwirklichung stellt Paulus dem »alten« (παλαιός), nämlich dem der Sünde verhafteten Menschen, der in der →Taufe »mitgekreuzigt« worden ist (Röm 6,6), aber im konkreten Lebensvollzug immer wieder mit seinen Werken »abgelegt« werden soll (Kol 3,9), weil er »sich durch die trügerischen Begierden zugrunde richtet« (Eph 4,22), den »neuen« (νέος, καινός) Menschen gegenüber, der »nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird« (Kol 3,10) »in wahrer →Gerechtigkeit und →Heiligkeit« (Eph 4,24; vgl. 2,15). In mehr schöpfungs- und heilsgeschichtlicher Perspektive spricht der Apostel vom »ersten Menschen«, der »von der Erde« stammt und deshalb »erdhaft« (χοϊκός = ψυχικός) ist, während der »zweite Mensch« (Christus) »aus dem Himmel« stammt und somit »pneumatisch« ist (1 Kor 15,46f). Auch Johannes begründet jenen Gegensatz vom Ursprung her, ist aber dabei mehr metaphysisch orientiert. Der Christ befindet sich wohl »in der Welt« (ἐν τῷ κόσμῳ: Jo 17,11; vgl. 1,10; 13,1), und zwar »wie jener« (1 Jo 4,17), d.h. in der Schicksalsgemeinschaft mit Christus; aber er ist nicht »von (ἐκ) der Welt« (Jo 17,14.16; vgl. 8,23; 15,19), was im Grunde soviel hieße wie »aus dem Teufel« (Jo 8,44; 1 Jo 3,8) sein und nicht »aus dem Vater« (Jo 2,16). Denn als Getaufter ist er »aus Gott« (Jo 8,47; 1 Jo 4,4.6; 5,19), weil er nicht »aus dem Fleische«, sondern »aus dem Geist« (Jo 3,6) und damit »aus Gott geboren« ist (Jo 1,13; 1 Jo 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

Diese radikale Zwiespältigkeit, die jeden echten Existenzvollzug unmöglich macht, wird nur dadurch und in dem Maße überwunden, als der Mensch das Erlösergeschick Christi mitvollzieht, durch das er als der »Menschensohn« zum »Erstgeborenen unter vielen Brüdern« (Röm 8,29) wurde, indem der in der Fleischwerdung angenommene »Fleischesleib« am Kreuze in den Opfertod dahingegeben (Kol 1,22) und in den »Leib der Herrlichkeit« verwandelt wurde (Phil 3,21).

Indessen steht nicht nur der unerlöste Sünder, sondern auch der Getaufte in jenem Widerstreit zwischen Geist und Fleisch. Er hat sich gerade darin zu bewähren (2 Kor 4,7–17 u.a.); hat er doch das Pneuma erst als »Angeld« auf das endgültige Erbe (Eph 1,14; vgl. 2 Kor 1,22; 5,5) empfangen. So schwebt er noch in der Gefahr des Rückfalls in den Gesetzesdienst (Gal 3,1) und in der Versuchung zum Selbstruhm (1 Kor 3,18–21) wie zur Lieblosigkeit (Jak 2,1–17), zumal da ihn die »weltlichen« (Tit 2,12) und »fleischlichen Begierden« (Gal 5,16; vgl. Jud 16.18) auch weiterhin bedrängen. Deshalb bedarf

der Christ der ständigen Erneuerung, weil er eben noch nicht ganz der »neue« Mensch und der wahre Pneumatiker ist, der er nach seiner Bestimmung sein sollte, sondern hienieden stets »Fremdling und Pilger« bleibt (1 Petr 2, 11), weil er noch im Hinübergang, im Pascha zum vollendeten Sein bei Gott steht. Mit Paulus und Johannes wie dem gesamten NT muß also die christliche Existenz in einer ebenso entschieden soteriologischen wie eschatologischen Perspektive gesehen werden, d.h. in der Spannung zwischen dem schon jetzt verwirklichten Heil und der noch nicht abgeschlossenen Heilsvollendung. Immer wieder muß sich der Mensch eindeutig zwischen Christus und der »Welt«, zwischen Gott und dem Dämon entscheiden (Mt 6, 24). Wenn er aber im Glaubensgehorsam gegen das Evangelium und in der →Hoffnung, sogar »gegen die Hoffnung« (Röm 4, 18) durchhält, vor allem aber, wenn er sich in der Liebe zu Gott und zum Nächsten, die immer ein Mitvollzug der göttlichen Agape ist, rückhaltlos einsetzt, kommt er wirklich zu sich selbst, findet er sein eigentlichstes personales Sein, so wie es von Gott seit Ewigkeit schöpferisch erschaut und liebend bejaht ist. Dadurch aber versieht der Mensch den ihm von Gott aufgetragenen Dienst und verwirklicht zugleich die Ebenbildlichkeit mit dem, der »die Liebe ist« (1 Joh 4, 8).

d) Wenn bereits im AT der Mensch nicht als vereinzeltes Individuum vor Gott stehen sollte, so gilt dies noch mehr vom Neuen Bund. Der Christenmensch gehört seins- und schicksalhaft zum »zweiten« oder »letzten Adam« (1 Kor 15, 45.47). Christus ist sein wahrer Stammvater; stammt doch aus ihm das pneumatische Sein, das die Christen als das »dritte Geschlecht« oder das »Israel Gottes« (Gal 6, 16) vor den anderen auszeichnet. Der Mensch »in Christus« ist nicht nur Glied einer Bundesgenossenschaft, sondern Glied am pneumatischen Herrenleib, der das Mysterium der *Kirche* ausmacht. In ihr ereignet sich durch →Glaube und →Sakrament die seinshaft-personale Schicksalsgemeinschaft mit Christus (z.B. 2 Kor 5, 14f) und untereinander (2 Kor 7, 3). Entschiedene Christozentrik und echte Brüderlichkeit bedingen sich gegenseitig; denn »in Christus« sind nicht nur alle Rassen- und Klassenunterschiede, selbst der Gegensatz zwischen den Geschlechtern aufgehoben (Gal 3, 28), sondern ist »einer des anderen Glied« (Röm 12, 5; vgl. 1 Kor 12, 27), d.h. ein jeder lebt das eine pneumatische Leben des Herrenleibes, in das er durch die Taufe einbezogen und in dem er durch die →Eucharistie und die anderen Sakramente immer wieder erneuert und bestärkt wird. Als Mitagierender in die kultische Gemeinschaft der Kirche hineingestellt, erfüllt der Mensch seine große Aufgabe: die Verherrlichung Gottes, in der er danksagend sein eigenes und der anderen Geschöpfe Sein zu seinem ewigen Urgrund und Endziel in Gott zurückbringt (→Kult).

e) Seine *Vollendung* findet der Mensch nicht im Diesseits als dem Bereich seiner eigenständigen Ek-sistenz außerhalb Gottes; vielmehr

kommt er erst »bei Gott« zur Eigentlichkeit seines personalen Seins. Allerdings betont Paulus ausdrücklich: »Nicht ist zuerst das Pneumatische, sondern das Psychische (Irdische), dann erst das Pneumatische. Der erste Mensch (stammt) von der Erde (und ist) irdisch, der zweite Mensch (Christus) vom Himmel... Wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen« (1 Kor 15, 46–49). Wir sind ja »vorausbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet« (Röm 8, 29) bzw. »in dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verwandelt zu werden« (2 Kor 3, 18), indem »der Leib unserer Niedrigkeit seinem Herrlichkeitsleib gleichgestaltet wird« (Phil 3, 21). Es geht also nicht darum, daß wir uns des Leibes entledigen, aus ihm wie aus einem Kerker befreit werden; vielmehr geht es um die Umwandlung des Leibes aus seiner sarkischen bzw. psychischen in die pneumatische Seinsweise (1 Kor 15, 44), die ein lichthaftes Sein in Unverweslichkeit, Herrlichkeit und →Macht darstellt (1 Kor 15, 42f; Mt 13, 43). Die Lehre von der Totenauferstehung (→Auferstehung Jesu; →Eschatologie) ist nicht nur eine Grundthese des paulinischen Kerygmas (1 Kor 15, 12–23), sondern des ganzen NT (Mk 12, 25–27 par.; Apg 17, 18.32), und zwar hält man am Fortleben des *ganzen* Menschen fest (vgl. 1 Thess 5, 23; Mt 10, 28; Apk 6, 9–11 u.a.). Gewiß bedeutet der Tod die Trennung der Seele (und des Geistes) vom Körper als dem gleichsam in Raum und Zeit materialisierten Leibe. Da aber der Leib (σῶμα) als einer der drei Wesensaspekte notwendig zum Menschen gehört, wird man wohl annehmen müssen, daß der Mensch als solcher ohne ihn nicht existieren kann. Der Tote ist zwar ein πνεῦμα (Hebr 12, 23), d.h. lebendige Person, aber keine leiblose (höchstens im Zwischenzustand [?] eine körperlose) »Seele«, wie sich der hellenistisch-orientalische Dualismus es vorstellte. Zudem dürfte auch der Körper (σάρξ) trotz der Antithese von Fleisch und Geist der Auferstehungsherrlichkeit teilhaft werden (Röm 8, 11.23), da er ja das Mittel der heilsempfänglichen Existenz in diesem Äon war (Röm 11, 14; 2 Kor 4, 11; Phil 1, 22–24). Jedenfalls weiß die ntl. Anthropologie den weltoffenen Schöpfungsglauben mit einer entschlossenen Eschatologie innerlich zu verbinden; findet doch das Vor-läufige und Frag-würdige der zeitlichen Ek-sistenz in der ewigen End-gültigkeit der göttlichen Agape eine ungeahnte Auf-hebung und Erfüllung (Pleroma), weil dann »Gott alles in allen« ist (1 Kor 15, 28).

W. Schauf, Sarx. Der Begriff Fleisch beim Apostel Paulus. Münster 1924; A. M. Festugière, La trichotomie du I. Thess. 5, 23 et la philosophie grecque, in: RSR 20 (1930), 385–414; E. Käsemann, Leib und Leib Christi. Tübingen 1933; Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie (hrsg. von Th. Steinbüchel – Th. Müncker). Düsseldorf 1934; W. Gutbrod, Die paulinische Anthropologie. Stuttgart 1934; L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Frühchristentum I–II, Wien 1935–36; R. Meyer, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie. Stuttgart 1937; W. Eichrodt, Das Menschenverständnis des Alten Testamentes. Basel 1944 ([2]1947); W. G. Kümmel, Das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zürich 1944; K. Galling, Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht. Mainz 1947; W. Zimmerli, Das Menschen-

bild des Alten Testaments. München 1949; H. Mehl-Koehnlein, L'homme selon l'apôtre Paul. Neuchâtel 1950; H. van Meyenfeldt, Het hart in het Oud Testament. Leiden 1950; C. R. Smith, The Biblical Doctrine of Man. London 1951; C. H. Dodd – P. I. Bratsiotis – R. Bultmann – H. Clavier, Man in God's Design. Newcastle 1952; J. A. T. Robinson, The Body. London 1952; L. Köhler, Der hebräische Mensch. Tübingen 1953; G. Pidoux, L'homme dans l'Ancien Testament. Neuchâtel 1953; W. D. Stacey, The Pauline View of Man. London 1956; R. Ph. Shedd, Man in Community. London 1958; S. Läuchli, Monism and Dualism in the Pauline Anthropology, in: Biblical Research 3 (1958), 15–27; R. E. Murphy, Der Begriff »Fleisch« in den Qumran-Schriften und im Römerbrief, in: Sacra Pagina II, Löwen 1959, 60–76; J. Jervell, Imago Dei. Göttingen 1960; J. Schmid, Der Begriff der Seele im Neuen Testament, in: Einsicht und Glaube (hrsg. von J. Ratzinger – H. Fries). Freiburg-Basel-Wien 1962, 112–131.

V. Warnach

L. Scheffczyk, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild. Freiburg 1964; H. Schlier, Der Mensch im Licht der urchristlichen Verkündigung, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, 112–122; ders., Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium, in: ebd. 242–253; W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1965; R. Schnackenburg, Der neue Mensch – Mitte christlichen Weltverständnisses. Kol 3, 9–11, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben. Mainz 1965, 184–202; H. W. Wolff, Der Mensch nach den biblischen Schöpfungserzählungen, in: Wegweisung. München 1965, 95–113; H. Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller. Freiburg 1966; J. Feiner – M. Löhrer (Hrsg.), MySal II. Einsiedeln 1967; Th. Lorenzmeier, Gott und Mensch, in: Exegese und Hermeneutik. Hamburg 1968, 158–186; K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments I. Welt – – Zeit – Mensch. Düsseldorf 1968; K. Rahner, in: SM III (1969), 407–417.

Mission

I. Biblisch II. Systematisch

I. Biblisch

1. Versteht man Mission als aktives Werben der Gläubigen um den →Glauben der →Nichtchristen an den sich offenbarenden Gott, so sucht man im AT vergeblich nach Anhaltspunkten für eine solche Tätigkeit des Gottesvolkes. Wohl erwartet der Glaube →Israels von Anfang an das →Heil aller Völker. Abraham und seine Nachkommen werden nicht nur aus den Völkern, sondern auch *für* die Völker erwählt. Ihre Berufung geht über die Grenzen des eigenen Volkes hinaus und umfaßt »alle Geschlechter der Erde« (Gn 12, 3; 22, 18; 26, 4). Doch hat Israel seine universale Bedeutung im Heilsplan Gottes niemals als Verpflichtung zur Mission verstanden. Seine Aufgabe ist indirekt (→Stellvertretung). Es ist durch seine Geschichte →*Zeichen* Gottes, nicht aktiver Zeuge. An Israel sollen die Völker die Größe Jahwes erfahren. Israel soll nur *ganz es selbst* sein: »mein Volk« (Is 40, 1–11). Die Bekehrung der Heiden ist eschatologische Tat Gottes. Seine Epiphanie am Ende der Tage wird die Eingliederung der Völker ins Gottesvolk bewirken. Von Jahwes Glanz angezogen, werden die Völker aus der Dunkelheit ins Licht kommen und seine Ruhmestaten verkünden (Is 40, 5; 51, 4; 60, 1–4). Das Licht erhellt sie nicht dort, wo sie sind, sondern zieht sie an sich. Die

Bewegung ist zentripetal, nicht zentrifugal. Am Ende der Tage wird der Sion, der heilige Berg Gottes, über allen Höhen erhaben dastehen. Zu ihm als dem Zentrum der Erde (vgl. die orientalische Vorstellung vom Nabel der Erde: Ez 38, 12) werden die Völker zusammenströmen (Is 2, 2–4 = Mich 4, 1–3; Is 18, 7; Jr 3, 17; Zach 8, 20–22). Sie werden in das Gottesvolk eingegliedert (Zach 2, 15) und nehmen teil am Mahl der Endzeit (Is 25, 6–9), am Heil Israels. Jahwe, der Herr der Völker, wird ihre Sammlung und Bekehrung bewirken und damit seine Herrschaft vollenden. An eine vorausgehende Heidenmission ist nicht gedacht.
Dem widerspricht nicht die Aufforderung des Psalmisten, allen Völkern den Ruhm und die Wunder Gottes weiterzuerzählen und ihnen zuzurufen, daß Jahwe König ist (Pss 18, 49 f; 96). Die Freude über die empfangenen Gaben drängt den Beter dazu, Gottes Namen vor allen Nationen preisend zu verkünden. Das ist hymnischer Stil und zielt nicht auf direkte missionarische Verkündigung. So ist auch Ps 66 keine Beschreibung von Missionserfolgen, sondern prophetische Verheißung der kommenden Heidenbekehrung.
Trotz der religiösen Verengung im Spätjudentum erlischt die Hoffnung auf das Heil aller Völker keineswegs (Mal 1, 11; Dn 7, 13 f). Aber auch in dieser Zeit fehlt eine echte Missionstätigkeit. Wohl beginnt Israel mit seiner heidnisch-hellenistischen Umwelt in Beziehung zu treten (LXX, Sapientialliteratur und Profanliteratur des Spätjudentums). Dieses Bemühen um die Auseinandersetzung mit der Kultur und Philosophie der Zeit hat jedoch mit eigentlicher Mission nichts zu tun. Die jüdische Propaganda und die Proselytenwerbung gehen nicht auf ein echtes Missionsinteresse zurück. Israel hat es weder für möglich noch für notwendig gehalten, die Nichtjuden für das Gottesvolk zu gewinnen. Es hat die christliche Mission nicht vorbereitet.
2. →*Jesus* hat in seiner Verkündigung der allumfassenden Gottesherrschaft den »Heiden« die Teilnahme am eschatologischen Heil verheißen. Er lehnt die nationalistischen Haß- und Rachegefühle der Juden entschieden ab. Wohl nicht zufällig läßt er bei seinen Zitaten aus Isaias den Hinweis auf den Rachetag Jahwes aus (Lk 4, 18 = Is 61, 1 f; Lk 7, 22 f = Is 35, 4 f). Wir hören in der Predigt Jesu nichts von einem Strafgericht Gottes an den politischen Feinden Israels. Die »Heiden« fallen nicht schon als Nicht-Juden dem göttlichen Zorn zum Opfer. Das →Gericht gilt vielmehr der ganzen Welt. Alle Völker werden sich vor dem in seiner Herrlichkeit thronenden Menschensohn versammeln, Juden wie Heiden (Mt 25, 31 ff). Die Scheidewand verläuft nicht zwischen Israel und den anderen Völkern, sondern zwischen den Gerechten und Gottlosen. Jesus erkennt jedoch die besondere heilsgeschichtliche Erwählung der Juden an. Sie sind die Träger der →Verheißung, die Söhne des Reiches (Mt 8, 12), »das Heil kommt von den Juden« (Jo 4, 22). Da sie sich aber ihrer Berufung versagen, werden sie von der Teilnahme am Heil ausgeschlossen und

müssen zusehen, wie »Heiden« ihre Tischplätze beim eschatologischen Freudenmahl neben den Patriarchen einnehmen (Mt 8, 11). Den heidnischen Städten Sidon, Tyrus und Sodoma wird es beim Endgericht erträglicher ergehen als den jüdischen Städten Chorozain, Bethsaida und Kapharnaum (Mt 11,21–24). Die heidnischen Niniviten und die Königin des Südens werden Israel beschämen und den Maßstab für seine Verurteilung bilden (Mt 12,41 f). Das Heil, das Jesus verkündet und bringt, ist nicht an Rasse und Abstammung gebunden, es ist für alle gegeben. Keiner ist davon ausgeschlossen, wenn er sich nicht selbst ausschließt.

Doch wie sollen die »Heiden« zur Teilnahme am →Reich Gottes gelangen? Jesus lehnt während seines irdischen Wirkens eine missionarische Tätigkeit unter den Nichtjuden entschieden ab. Er weiß sich nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt 15, 24; vgl. aber Mk 7, 27 »zuerst«). Die Berichte von den Begegnungen Jesu mit der Syrophönizierin (Mt 15, 21–31), mit dem heidnischen Hauptmann (Mt 8, 5–13) und dem Besessenen von Gerasa (Mk 5, 1–20) bestätigen, daß Jesus den »Heiden« gegenüber äußerst zurückhaltend ist. Er ergreift nicht selbst die Initiative zur Heilung, sondern läßt sich sein rettendes Eingreifen erst durch den außergewöhnlichen Glauben einzelner Heiden abringen. Auch der Widerstand, den Jesus bei seinem eigenen Volk erfährt, führt ihn nicht zu den Nichtjuden, sondern nach Jerusalem in den Tod. Den Jüngern wird die Mission ausdrücklich verboten: »Geht nicht den Weg zu den Völkern und betretet keine Stadt der Samariter!« (Mt 10, 5) Wie Jesu missionarisches Wirken allein Israel gilt, so werden auch die Jünger nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt 10, 6).

Jesu Verheißung vom Heil der Völker schließt sich eng an das AT an. Die Bekehrung der Heiden bleibt Gott selbst vorbehalten. Ihr Kommen ist eschatologisches Ereignis. Gott wird seine Engel aussenden und die über die ganze Erde verstreute Herde der Völker zusammenführen lassen (Mt 25, 31 f; Mk 13, 27). Diese Worte gehen auf die atl. Vorstellung von der Völkerwallfahrt zum Sion (Is 2, 2–4) zurück. Die Gottesstadt auf dem Berg kann nicht verborgen bleiben (Mt 5, 14). Ihr Licht zieht die Völker herbei. Die Scharen der Heiden werden an der Seite der Patriarchen des auserwählten Volkes als gleichwertige Tischgäste am Freudenmahl der Endzeit teilnehmen. »Viele werden vom Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen« (Mt 8, 11 f; vgl. Is 49, 12; 25, 6). Der Tempel Israels wird der Tempel der eschatologischen Heilsgemeinde aus allen Völkern. Er wird das Heiligtum der ganzen Welt (Mk 11, 17; vgl. Is 56, 7). An all diesen Stellen ist nichts von einer vorherigen Vermittlung des Heiles durch Menschen gesagt. Die Eingliederung der Völker ins Gottesreich ist eschatologische Tat Gottes.

3. Dieses Eschaton wird jedoch bereits durch Jesus eingeleitet. Seine ausschließliche Sendung an Israel ist keine Einengung des universalen

Heilswillens Gottes, sondern der heilsgeschichtliche Weg, der alle Völker ins Gottesreich führt. Jesus wendet sich trotz seiner Verwerfung durch Israel nicht den Heiden zu, sondern geht den ihm von Gott gewiesenen Weg in den Tod, um gerade dadurch auch den Heiden das Heil zu schenken. Er gibt sein Leben als Kaufpreis für sie, für die Vielen (Mk 10, 45), er vergießt für sie sein Blut (Mk 14, 24). Durch seinen Gehorsam bis in den Tod bezahlt er das Lösegeld für alle Menschen. Das Weizenkorn muß sterben, damit es viele Frucht bringt (Jo 12, 24). Mit dem Kreuz beginnt die »Zeit der Heiden« (Jo 12, 20–24). Der erhöhte, auf den Thron des Kreuzes erhobene Herr zieht alle an sich (Jo 12, 32). Sein Tod und seine Auferstehung (→Auferstehung Jesu) schaffen die Voraussetzung für die Mission. Indem Gott durch diese seine Machttaten das Ende einleitet, beginnen sich die atl. Verheißungen und die Verheißungen Jesu für die Endzeit bereits zu erfüllen. Jetzt ruft Gott die Heiden, jetzt wendet er sich allen Völkern zu. Er setzt seinen Sohn Jesus Christus ein zum Herrn der ganzen Welt (Mt 28, 18). Der Glaube an ihn fordert die Mission aller Völker.

Christi Herrschaft ist jedoch erst im Anbruch begriffen. Sie ist noch nicht der ganzen Welt offenkundig. Das Ende, das bereits angebrochen ist, steht als Vollendung noch aus. Erst soll Israel durch den Glauben der Heiden zur Umkehr gerufen werden (Röm 11, 11 ff). Da Israel seine Berufung durch Jesus den Christus zurückgewiesen und so die unmittelbar erwartete Eingliederung der »Völker« in das Gottesvolk verhindert hat, ist der endgültige Einbruch des Reiches Gottes aufgeschoben und der Welt noch einmal Zeit gegeben. Diese »letzten Tage« (Apg 2, 17), die Tage »des hinausgeschobenen, aber nicht aufgehobenen und schon begonnenen Endes« (H. Schlier) zwischen Ostern und Parusie sind die Zeit der Heiden (O. Cullmann). Was das Ende bringen sollte, ist jetzt in den Anfängen bereits Wirklichkeit. Heidenmission ist Zeichen der Enderfüllung, erster Anfang des eschatologischen Wirkens Gottes. Sie zielt auf den Tag der Vollendung und bereitet ihn in der Kraft des gegenwärtig schon geschenkten Heiles vor.

Die Grundlage der Mission ist der Auftrag Christi. Der auferstandene Herr über Welt und Zeit sendet seine →Apostel. Ihr Auftrag ist räumlich und zeitlich universal. »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. So gehet hin und macht alle Völker zu Jüngern und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28, 18–20).

Das Zeugnis der Apostel vor den »Völkern« bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8) gründet nicht allein in der Sendung Christi, sondern auch in seiner immerwährenden Gegenwart. Er ist bei ihnen durch den →Hl. Geist. Der Geistbesitz ist die unerläßliche Voraussetzung für das apostolische Wirken. So empfangen sie zugleich mit ihrer Sendung auch den Hl. Geist (Jo 20, 21–23). Ihre Mission beginnt mit

dem Pfingstereignis. Der Anstoß zur Bekehrung der ersten Heiden in der Urkirche geht nach den Berichten der Apostelgeschichte auf Gottes persönliches Eingreifen zurück, auf Wunderzeichen, Traum und Visionen (10, 11). Am Wirken des Geistes erkennen →Petrus (10, 47) und die Urgemeinde (11, 18), daß auch die Heiden berufen sind. Die Missionstätigkeit der Apostel ist nicht Menschenwerk, sondern Wirken in der Kraft des Geistes, der auf sie herabkommt (1, 8). Gott gießt in diesen letzten Tagen zwischen Ostern und Parusie seinen Geist aus über alles Fleisch und bewirkt die Heimholung der Heiden. Indem die Apostel ihre Kraft gehorsam in den Dienst der Sendung Christi stellen und sich der Führung seines Geistes anvertrauen, sind sie seine Zeugen, seine Missionare.

→Paulus ist zwar nicht der erste Missionar – das ist Petrus –, aber ihm ist die Heidenmission in besonderer Weise aufgegeben. Gott hat ihn vom Mutterleib her ausgesondert und durch seine Gnade erwählt. Er offenbart ihm seinen Sohn und ruft ihn dadurch zum Apostel (Gal 1, 15). Seit der Begegnung mit dem erhöhten Herrn vor Damaskus weiß Paulus sich gesandt, insbesondere den Nichtjuden die Heilsbotschaft Christi zu verkünden (Gal 1, 16). Er stellt sich sofort gehorsam in den Dienst dieser Sendung und tut es in voller Übereinstimmung mit »Jakobus, Kephas und Johannes« (Gal 2, 9). Pauli Missionspredigt ist Erweis des Geistes (1 Kor 2, 4). Das Pneuma ist es, das in der Verkündigung des Apostels zu Wort kommt und die Bekehrung bewirkt (1 Thess 1, 5): »Ich werde nicht wagen, etwas anderes zu sagen, als was Christus durch mich gewirkt hat ... in der Kraft des Geistes« (Röm 15, 18 f).

In der →Kirche ist Christus, der erhöhte Herr, mit seiner allumfassenden Macht in der Zeit anwesend. Seine Gegenwart fordert die Mission. Durch die Kirche soll die Weisheit Gottes, die vorher verborgen war, der →Welt offenbar werden (Eph 3, 10). In der apostolischen Verkündigung kommt die göttliche →Weisheit zu Wort (Eph 3, 10), die schon in der Existenz und im Leben der Kirche manifestiert wird. Die Kirche ist das Gnadenzeichen Gottes für alle Weltgeschichte. Durch sie ergreift Christus, der »unser Friede« ist, der die »beiden Teile« (Israel und die Heiden) »eins gemacht und die trennende Scheidewand beseitigt hat« (Eph 2, 14), die Macht über das All und erfüllt es mit seiner Kraft (Eph 1, 22 f; Kol 1, 18 ff). In ihrer Verkündigung ruft er die Welt unter seine allumfassende Herrschaft. Er schenkt ihr seine Gaben und erbaut sie, um durch sie das All an sich zu ziehen und zu sich hin wachsen zu lassen (Eph 4, 10–16).

Die Kirche nimmt in der Mission am endzeitlichen Handeln Gottes teil und richtet sich aus auf den Tag, da Christus in seiner vollen →Herrlichkeit als Herr der Welt erscheinen wird. Das Ziel, das Gott der Kirche und durch sie der ganzen Welt gegeben hat, ist Christus als das Haupt des Alls (Eph 1, 22).

H. SUNDKLER, Jésus et les païens. Uppsala 1937; J. MUNK, Paulus und die Heilsgeschichte. Kopenhagen 1954; H. SCHLIER, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristen-

heit, in: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1958, 90–107; G. Stählin, Mission, in: EKL II (1958), 1336–1341; D. Bosch, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Zürich 1959; J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker. Stuttgart 1959; J. Margull, Mission, in: RGG IV (³1960), 973–979; O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich ³1962.

F. Kamphaus

F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. Neukirchen ²1965; O. Cullmann, Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewußtseins bei Paulus, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 305–336; ders., Eschatologie und Mission im Neuen Testament, in: ebd. 348–360.

II. Systematisch

In der missionswissenschaftlichen Terminologie herrscht weithin Unsicherheit und Verwirrung. Sogar der Begriff »Mission« liegt keineswegs fest. Für viele bedeutet Mission die Katholisierung der Nichtkatholiken; aber keine Missionsgeschichte und Missionsmethodik bezieht die Arbeit unter den nichtkatholischen Christen in ihren Bereich ein. So liegt hier viel an einer Klärung. Es kommt hinzu, daß das Wort Mission oft für nichtmissionarische Zwecke mißbraucht wird. Schließlich ist der Begriff »Mission« für die Missionswissenschaft und die Missionsarbeit grundlegend und entscheidend.

1. *Das Wort.* a) »Mission«, »Sendung« hat profane und religiöse Bedeutungen. Man spricht von diplomatischen, politischen, militärischen, kulturellen Missionen, Aufträgen oder Aufgaben und von der »Sendung« der Propheten, Dichter, Künstler. Goethe glaubte an die Sendung des außergewöhnlichen Menschen. Die Theologie verwendet das Wort in der Trinitätslehre, der Christologie, der Ekklesiologie und im Kirchenrecht. In der Trinitätslehre (→Trinität) bezeichnet man als *missiones* göttliche Sendungen im Sinne ewiger, innergöttlicher, immanenter, notwendiger Hervorgänge göttlicher Personen, die mit einer zeitlichen Wirksamkeit der ausgehenden →Person verbunden sind und Weiterführungen von *processiones aeternae* zu *processiones temporales* darstellen, wie etwa die →Inkarnation des Logos und die Sendung des →Hl. Geistes. Zu den Themen der Christologie gehört die Sendung des Logos durch den Vater und die Sendung der →Apostel durch →Jesus Christus. Die Ekklesiologie weiß von Sendungen bestimmter Menschen mit bestimmten Aufträgen durch die →Kirche. Im Kirchenrecht heißt *missio* jener Akt der kirchlichen Obrigkeit, der den Auftrag oder die Erlaubnis zur Verkündigung der kirchlichen Lehre gibt, und die Lehrtätigkeit, die auf den Akt der Sendung folgt. Im besonderen führen hier zwei Arten des Lehrens den Titel Mission: die Volksmission *(missio interna)* und die auswärtige Mission *(missio externa)*, die Mission unter den →Nichtchristen.

b) In diesem Beitrag geht es um die Mission zu und bei den Nichtchristen. Die Bibel kennt den Ausdruck Mission in diesem Sinne nicht, hat aber dafür Umschreibungen, wie etwa »das →Evangelium

verkünden« (→Verkündigung; Apg 8,40), »Jesus verkünden« (Apg 9,20), »für das Evangelium dienen« (Phil 2,22), »Botschafter sein an Christi Statt« (2 Kor 5,20) u.a., Wendungen, die sich freilich nicht ganz mit dem decken, was zur Mission im heutigen Sinne gehört. Ἀποστολή bedeutet in der Bibel das Apostelamt (Apg 1,25; Röm 1,5; 1 Kor 9,2; Gal 2,8; vgl. ThW I, 406–446). Auch die Väter und die Scholastik verwenden das Wort Mission nicht in unserem Sinne. Erst im 16. Jh, seit Ignatius von Loyola und Jakob Laynez, beginnt das Wort im modernen Sinn gebraucht zu werden. Heute ist Mission der Ausdruck für das Werk der Kirche bei den Nichtchristen in Asien, Afrika, Ozeanien und in anderen Ländern.
Neben »Mission« sind noch andere Bestimmungen für das mit ihm gemeinte Werk in Gebrauch, so Apostolat, Weltapostolat, *missionalis apostolatus*, Werk der Glaubensverbreitung, *propagatio salutis*, *propagatio christianae fidei*, *praedicatio evangelii*, Evangelisation, Christianisierung, Verchristlichung.
2. *Der Begriff.* In der Missionswissenschaft steht das Wort Mission für den Akt der Aussendung von Sendboten zu den Völkern, genauer den Nichtchristen, und für das dieser Sendung entsprechende Tun.
a) Für den *Akt der Aussendung.* Gott hat den Logos auf die Erde gesandt, und Jesus Christus hat diesen Auftrag den Aposteln weitergegeben: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Jo 20,21; vgl. 17,18). Die griechischen Termini heißen hier ἀποστέλλειν und πέμπειν. Die Kirche sendet, gewöhnlich durch Vermittlung der Missionsorden und Missionsgesellschaften, Missionare in die ganze Welt und entreißt auf diese Weise die Gesandten dem gewöhnlichen Leben. Dieser Akt der Sendung, die letzten Endes auf Gott zurückgeht und die Missionare in den Augen vieler Menschen als Toren oder Narren erscheinen läßt, macht das Wesen des Missionars aus.
b) Mehr als an den Akt der Sendung denkt man bei »Mission« an das dieser *Sendung gemäße Wirken.* Dieses ist Wirken unter den »in Finsternis und Todesschatten« Sitzenden, unter denen, die »fern« (Eph 2,13) oder »draußen« (Kol 4,5), die krank, die nicht heil, nicht Jünger, nicht Christen sind. Der Typ des Missionars ist ein anderer als der des Seelsorgers (→Seelsorge). Wer in Afrika und Asien vorwiegend Christen betreut und bewahrt, tut Gutes, ist aber nicht Missionar. Missionarische Existenz ist Existenz für jene, die »nicht aus diesem Schafstall« sind. Dieses Wirken als solches aber ist, genauer besehen, ein Zusammenwirken der Kirche und ihrer Gesandten mit dem dreifaltigen Gott. Die Gesandten sind nur θεοῦ συνεργοί, *adiutores*, Mitarbeiter Gottes (1 Kor 3,9), »Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse« (1 Kor 4,1). Sie bereiten Wege, gehen auf ihnen voran, damit Gott wirke, was nur er zu wirken vermag.
Bei der Bestimmung dessen, was missionarisches Tun näherhin ist, gehen die Meinungen auseinander. Früher hieß missionieren »die Welt bekehren«, genauer: »zu Christus hinkehren« (→Umkehr), »die Völker zu Jüngern machen« oder christianisieren. Im Sinn dieser

Definition galten nur die Nichtchristen, also die Heiden, die Moslems, die Juden und die Religionslosen, als »Missionsobjekt«. Noch heute wird Mission vielfach in diesem Sinn verstanden. Aber seit der Aufsplitterung der Christenheit deuten viele die Mission als Katholisierung der Nichtkatholiken. Dabei gelten natürlich auch die Häretiker und Schismatiker als Missionsobjekt. Neuestens wird die Mission gern als *plantatio ecclesiae*, als Gründung, Einwurzelung und Befestigung der Kirche in den nichtchristlichen Ländern oder als Gründung partikularer, regionaler und lokaler Kirchen beschrieben (Charles, Loffeld u. a.). Oft ist die »Rettung der Seelen« der Nichtchristen als Mission bezeichnet worden. Heute ist davon kaum mehr die Rede. Man weiß, daß es in der Mission um »Heilung« im umfassenden Sinne geht, daß der ganze Mensch und ganze Völker geheilt werden sollen. Es wäre deshalb am zutreffendsten, bei der Begriffsbestimmung der Mission und in ihrer Zielsetzung sich an den Missionsbefehl Jesu und die Verlautbarungen der Kirche zu halten.
c) Zum missionarischen Tun gehört im einzelnen das »Gehen« zu den Völkern, die Fühlungnahme mit ihnen in der Nachahmung des Logos, der Fleisch wurde und unter Menschen Wohnung nahm, die Abbildung und Repräsentation Christi und des Christlichen, der Dienst am →Wort durch Proklamation, Verkündigung, Lehre, Predigt, Katechese, Bezeugung, der Dienst am Gnadenleben (→Taufe; →Gebet etc.), der Dienst am sittlichen Leben und an den sozialen Wirklichkeiten (Familie; Sippe; Stamm; Volk; →Staat; Menschheit), die karitative Tätigkeit und auch die Erhaltung, Pflege und Veredelung der gottgeschaffenen und gottgegebenen →Natur. Für das missionarische Tun ist es wesentlich, daß es nicht in die Freiheit der Missionsträger gestellt ist. Der Gesandte hat nicht die Freiheit, zu sagen, zu wollen, zu tun, was *er* (oder auch sein Orden, seine Gesellschaft) wünscht und will, sondern zu sagen und zu tun, was ihm aufgetragen ist, Worte zu sagen, die er direkt oder indirekt vernommen, Werke zu tun, die ihm befohlen sind.
Missionieren im Geiste Jesu und seiner Kirche steht in schärfstem Gegensatz zu allen Formen der Werbung, die überreden, nicht überzeugen; lähmen, übermachten und überwältigen, nicht befreien; gängeln, bevormunden, bannen, bezaubern, magisch wirken, nicht menschlich beeinflussen; betören, beschwätzen, nicht erleuchten; es steht im Gegensatz zu allen jenen Formen der Werbung, die mit Vereinfachungen, Verallgemeinerungen, Wiederholungen arbeiten und mehr an das Gefühl als an verstandesmäßige Überlegungen appellieren, die auf die Masse spekulieren und individuelle Regungen ausschalten, kurz zu allen jenen Formen der Werbung mit ungeistlichen und unchristlichen Mitteln. Missionieren steht außerdem im Gegensatz zum Tun, bei dem man die Nichtchristen nicht zu Jüngern Christi, sondern zu Jüngern seiner selbst, d. h. des Missionars, macht. Missionieren verlangt weitgehend Ausschaltung der eigenen Person und ist wesentlich »Dienst«. Schließlich denkt man bei »Mission« noch an

die »Gebiete«, in denen Missionare arbeiten. In diesem Sinn spricht man etwa von Afrika-, Asien-, Koreamission. Doch tritt das geographische Moment heute zurück. Mission gibt es nicht bloß zu und bei den Völkern in den »Missionen«, sondern auch zu und bei den Nichtchristen in den sog. christlichen Ländern. Diese Missionen gewinnen sogar ständig an Bedeutung. Die gesamte bewohnte Erde (»Ökumene«) ist Missionsgebiet.

3. *Die Wissenschaft von der Mission.* a) Die theologische Disziplin, welche die Mission des Logos, der Apostel, der Missionare, der Christen und das ihr gemäße Tun, dem sich in der Geschichte der Welt und der →Religionen nichts an Macht und Wirkung vergleichen läßt, eingehend und liebend betrachtet, ergründet, erforscht und wissenschaftlich, methodisch, systematisch, kritisch darstellt, ist die Missionswissenschaft (Missiologie; Missionologie). Dabei wird ein praktischer, ein geschichtlicher und ein theoretischer Teil unterschieden. Die praktische Missionswissenschaft zeigt, wie die Völker zu Jüngern gemacht werden können, und hat drei Zweige (Missionsmoral; Missionsrecht; Missionsmethodik); die Missionsgeschichte beschreibt »in Ehrfurcht vor der Geschichte«, wie alles geworden und gewesen ist; die Missionstheorie oder Kontemplation der Mission schließlich bedenkt die Mission unter den eigentümlichen Prinzipien der Theologie. Bei der letzteren geht es nicht um das Wandelbare, Sich-Wandelnde, sondern um das Bleibende und Typische, um die Prinzipien und die Grundlagen, die Ideen und Ideale, den Begriff und das Wesen, den Sinn und die Notwendigkeit, die Voraussetzungen und Bedingungen, die Ursprünge und Grundlagen, die Triebkräfte und Ziele, die Bedeutung und den Wert, die Pflicht und das Recht der Mission.

b) Eine selbständige Missionswissenschaft wird zuweilen mit dem Hinweis abgelehnt, daß alles, was die Missionswissenschaft behandle, in den üblichen Zweigen der →Theologie behandelt werden könne. Aber bis jetzt haben sich die bekannten Fächer der Theologie der Mission nicht im nötigen Umfang angenommen. Nur eine eigene Missionswissenschaft kann sich der Mission in jenem Umfang und Grad und mit jener Intensität zuwenden, die von der Sache gefordert ist. Andererseits freilich dürfen Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoral die Mission nicht den Vertretern der Missionswissenschaft überlassen.

Wie alles Wirkliche und alle göttlichen Werke geht die Mission *alle* Theologen an. Keiner darf die Mission übersehen und über sie hinweggehen. In sämtlichen Zweigen der Theologie muß die Mission den ihr gebührenden Platz einnehmen. Christentum heißt wesentlich Mission. Die Kirche ist ihrem *esse* und ihrer *essentia* nach für die Mission da. Deswegen müssen sämtliche Fächer der Theologie jene Missionsfragen behandeln, die in ihren Bereich fallen, ja, die gesamte Theologie bedarf einer missionarischen Ausrichtung. Kein theologisches Fach kommt ohne enge Berührung mit der Mission und Missionswissenschaft aus. Diese Erkenntnis ist in der

Vergangenheit nicht immer lebendig und wirksam gewesen, sie ist heute ein dringendes Gebot.

c) Was die Theologie und die Missionswissenschaft im einzelnen zu erforschen, zu deuten und darzustellen haben, ist sehr mannigfaltig. Nach wie vor gibt es auf dem Felde der Missionsgeschichte weiße Flecken, die beseitigt werden müssen. Wichtiger wäre noch, die gesamte Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt der Mission, des Auftrags und der Erfüllung dieses Auftrags zu sehen. In der Missionsmethodik sind bedeutsame Fragen nicht geklärt, so die Frage nach der →Akkommodation an die Denkstrukturen, die Denkweisen, das Lebensgefühl, die Philosophien und Theologien der Afrikaner und Asiaten oder die Frage nach der Möglichkeit und besten Art und Weise, auf die Tiefenschichten und das kollektiv Unterbewußte in den Völkern einzuwirken. Aber die meisten und schwierigsten Aufgaben hat die Missionstheorie. Noch immer ist nicht alles, nicht das Letzte über das Wesen, den Ursinn, den Grundsinn und die Träger (→Bischof) der Mission, die Aufgaben der →Laien (*consecratio mundi* nach Pius XII.) gesagt. Immer noch ist die Frage nach dem Sinn und der Stellung der nichtchristlichen Religionen in der →Heilsgeschichte und im Heilsplane Gottes nicht beantwortet. Bis heute sind die anderen Religionen noch nicht genügend in das Licht der christlichen Wahrheit gestellt worden. Die Zeit der generellen Verdammung aller nichtchristlichen Religionen sollte trotz der dialektischen Theologie vorbei sein. Vieles muß unter theologischen Gesichtspunkten völlig neu bedacht werden. Wichtige Aufgaben der Missionstheorie bestehen heute darin, die Mission gegen ihre Feinde, gegen den Relativismus und Indifferentismus, gegenüber dem Schwärmen für die Koexistenz im Bereich der Religion zu verteidigen und zu begründen und die ökumenische Dimension und den eschatologischen Aspekt der Missien aufzuzeigen.

G. WARNECK, Evangelische Missionslehre. Gotha [2]1897–1903; J. SCHMIDLIN, Katholische Missionslehre im Grundriß. Münster [2]1923; TH. GRENTRUP, Jus missionarium I, Steyl 1925; J. SCHMIDLIN, Einführung in die Missionswissenschaft. Münster [2]1925; J. RICHTER, Evangelische Missionskunde. 2 Bände. Leipzig [2]1927; G. VROMANT, Jus missionariorum. 7 Bände. Löwen 1934ff; H. W. SCHOMERUS, Missionswissenschaft. Leipzig 1935; S. PAVENTI, La Chiesa Missionaria. Rom 1949f; P. M. DE MONDREGANES, Manuale di Missionologia. Turin-Rom 1950; A. MULDERS, Inleiding tot de Missiewetenschap. Bussum 1950; W. HOLSTEN, Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft. München 1953; J. FUNK, Einführung in das Missionsrecht. Kaldenkirchen 1958; G. F. VICEDOM, Missio Dei. München 1958; R. MOHR, Richtlinien für eine Missionsmoral. Kaldenkirchen 1959; G. ROSENKRANZ – E. LOHSE – J. MARGULL – H. W. GENSICHEN – N. GEODALL – H. HERMELINK – TH. OHM, Mission, in: RGG IV ([3]1960), 989–999; TH. OHM, Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze. Münster 1961; TH. OHM, Machet zu Jüngern alle Völker. Freiburg 1961; Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII. (hrsg. von J. GLAZIK). Münsterschwarzach 1961.

Th. Ohm

W. FREYTAG, Reden und Aufsätze. München 1961; H.-W. GENSICHEN, Missionsgeschichte der neueren Zeit. Göttingen 1961; J. HERMELINK – H. J. MARGULL (Hrsg.), Basileia (Festschrift W. Freytag). Stuttgart [2]1961; R. BOHREN, Mission und Gemeinde. Mit einer Anmerkung zur seelsorglichen Arbeit. München 1962; K. HUTTEN – S. v. KORTZFLEISCH (Hrsg.), Asien mis-

sioniert im Abendland. Stuttgart 1962; K. B. WERTMANN, Geschichte der christlichen Mission. München 1962; H. R. FLACHSMEIER, Geschichte der evangelischen Weltmission. Gießen 1963; A. M. HENRY, Grundzüge einer Theologie der Mission. Mainz 1963; W. MAURER, Reformation und Mission, in: Lutherisches Missionsjahrbuch. Nürnberg 1963, 20–41; L. NEWBIGIN, Gottes Mission und unsere Aufgabe. Stuttgart 1963; H. R. SCHLETTE, Die Religionen als Thema der Theologie. Freiburg 1963; F. HOUTART, L'Eglise et le monde. Paris 1964; F. KLUG, Mission und afrikanischer Nationalismus, in: Lutherisches Missionsjahrbuch. Nürnberg 1964, 79–87; S. KULANDRAN, Das Problem der missionarischen Verkündikung unter Menschen anderer Religionen, in: In sechs Kontinenten. Stuttgart 1964, 69–80; M.-J. LE GUILLOU, Sendung und Einheit der Kirche. Mainz 1964; M. LINZ, Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission. Stuttgart 1964; G. MERCIER – M.-J. LE GUILLOU, Mission et pauvreté. L'heure de la mission. Paris 1964; H. MEYER, Das Problem der missionarischen Verkündigung unter Menschen anderer Religionen, in: In sechs Kontinenten. Stuttgart 1964, 81 bis 87; TH. MÜLLER-KRÜGER (Hrsg.), In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963. Stuttgart 1964; J. RATZINGER, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 287–305; K. RIESENHUBER, Der anonyme Christ, in: ZKTh 86 (1964), 286–303; H. R. SCHLETTE, Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 303–316; L. WIEDEMANN, Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren Deutschen Evangelischen Missionstheologie. Paderborn 1964; J. BAUMANN, Mission und Ökumene in Südwestafrika. Dargestellt am Lebenswerk von Hermann Heinrich Vedder. Leiden 1965; K. BAUS, Erwägungen zu einer künftigen »Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike«, in: Reformata Reformanda (Festschrift H. Jedin) I. Münster 1965, 22–38; H. BECKER, Junge Kirche im jungen Land, in: Lutherisches Missionsjahrbuch. Nürnberg 1965, 73–87; J. DOURNES, Gott liebt die Heiden. Freiburg 1965; G. H. DUNNE, Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten. Stuttgart 1965; J. ELDERS, Die Taufe der Weltreligionen, in: ThGl 55 (1965), 124–131; E. GÖSSMANN, Religiöse Herkunft – profane Zukunft? Das Christentum in Japan. München 1965; Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden. Genf 1965; J. NEUNER, Mission. Dialog und Zeugnis, in: GuL 38 (1965), 429–443; K. RAHNER, Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 545–554; H. R. SCHLETTE, Colloquium salutis – Christen und Nichtchristen heute. Köln 1965; H. v. STRAELEN, Our Attitude towards other Religions. Tokio 1965; J. v. TAYLOR, Du findest mich, wenn du den Stein aufhebst. Christliche Präsenz im Leben Afrikas. München 1965; F. W. WELBOURN, East African Christian. London 1965; J. AAGAARD, Einige Haupttendenzen im modernen römisch-katholischen Missionsverständnis, in: Wir sind gefragt, hrsg. v. F. W. Kantzenbach – V. Vajta. Göttingen 1966, 116–144; G. H. ANDERSON, Christianity in Southeast Asia. A Bibliographical Guide. New York 1966; F. BLANKE, Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit. Zürich 1966; H. JEDIN, Weltmission und Kolonialismus, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze I. Freiburg 1966, 495–508; H. KAHLEFELD – U. MANN – B. WELTE – C. WESTERMANN, Christentum und Religion. Regensburg 1966; M.-J. LE GUILLOU, Die missionarische Berufung der Kirche, in: De ecclesia I, hrsg. v. G. Baraúna, Freiburg 1966, 613–629; DERS., La vocation missionaire, in: L'Eglise de Vatican II. Paris 1966, 681–698; K. RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2. Freiburg 1966, 46–80; K. SIEPEN (Hrsg.), Das Konzil und die Missionstätigkeit der Orden. Köln 1966; J. V. TAYLOR, Die Kirche in Buganda. Das Werden einer jungen afrikanischen Kirche. Stuttgart 1966; J. AAGAARD, Mission, Konfession, Kirche. Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. Bd. I–II. Lund 1967; C. ALEXANDER, The missionary Dimension of the Church. Vatican II and the World Apostolate. Milwaukee 1967; G. H. ANDERSON (Hrsg.), Christian Mission in Theological Perspective. New York 1967; W. BÖLD – H.-W. GENSICHEN – J. RATZINGER – H. WALDENFELS, Kirche in der außerchristlichen Welt. Regensburg 1967; J. GLAZIK, Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit, in: Handbuch der Kirchengeschichte IV. Freiburg 1967, 605–649; J. CHR. HAMPE AF III, München 1967, 518–573; J. HEISLBETZ, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Freiburg 1967; J. CH. HOEKENDIJK, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, hrsg. v. E.-W. Pollmann. München 1967; Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Genf 1967; H. MAURIER, Theologie des Heidentums. Köln 1967; J. SCHÜTTE (Hrsg.), Mission nach dem Konzil. Mainz 1967; G. F. VICEDOM, Mission im ökumenischen Zeitalter. Gütersloh 1967; H. R. WESENICK, Probleme lutherischer Kirchen in Afrika, in: Lutherisches Missionsjahrbuch. Nürnberg 1967, 19–24; LThK Vat III (1968), 10–125; H. T. NEVE, Sources for Change. Searching for flexible

Church Structures. Genf. 1968; J. AARGAARD, Witness and Dialogue in Missionary Perspective, in: Oecumenica 1969. Gütersloh 1969, 132–149; J. GLAZIK, Mission nichtchristlicher Religionen, in: SM III (1969), 551–556; J. MASSON – K. RAHNER, Mission, in: ebd. 482–551; E. L. MURPHY, Missiologie, in: ebd. 477–482.

MITTLER

Das Wort Mittler (μεσίτης) stammt aus der profanen Rechtssphäre und bezeichnet im hellenistischen Sprachgebrauch einen zwischen den Parteien stehenden Schiedsrichter, den Friedensunterhändler oder den neutralen Zeugen eines Rechtsgeschäfts. Das entsprechende Tätigkeitswort (μεσιτεύειν) kann neben »vermitteln« auch »verbürgen« bedeuten.

1. In der Septuaginta wird μεσίτης nur ein einziges Mal gebraucht. Job beklagt die Rechtsungleichheit zwischen Gott und Mensch: »Es gibt keinen Schiedsrichter zwischen uns, der seine Hand auf uns beide legen könnte« (Job 9, 33). Man kann also gegen Gott nur bei Gott Recht suchen. Der Gedanke eines auf Gott einwirkenden Mittlers oder auch nur Fürsprechers liegt hier noch ganz fern. Erst das Spätjudentum hat den Mittlerbegriff in die Theologie eingeführt, vor allem im Anschluß an atl. Aussagen über die Stellung des Moses zwischen Gott und dem Volk (Dt 5, 5; Ex 19, 3–10.20–25). »Moses ist der Mittler des Bundes« (AssMos 1, 14), der »die Gebote übermittelt hat« (3, 12). Die Rabbinen gehen mehr von der geschäftlichen Vorstellung des Maklers oder Dolmetschers aus. Bei Philo nimmt Moses die Züge des Fürbitters, Versöhners und Fürsorgers seines Volkes an (Vit. Mos. II [III], 166). Gelegentlich werden ihm auch kosmologische Mittlerfunktionen des Logos (vgl. Plant. 9) zugeschrieben (Rer. Div. Her. 206). Neben Moses kennt das Spätjudentum noch Engelgestalten (→Engel) als Mittler, besonders den »Engel, der für euch bittet; denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Frieden Israels« (Test XII, Dan 6, 2; vgl. Test XII, Lev 5, 6f; Philo, Somn. I, 142). Gedacht ist wahrscheinlich an Michael (Dan 10, 13). Auch Gott kann »μεσίτης« genannt werden, sofern er beim Schwur als Garant und Bürge menschlicher Zusagen angerufen wird (Josephus Flavius, Ant. 4, 133; Philo, Spec. Leg. IV, 31).

2. Im NT spricht *Paulus* von Moses, dem Mittler des Gesetzes, und gibt die vielgedeutete Begriffserklärung: »Ein Mittler aber ist nicht (Mittler) eines einzigen; Gott aber ist ein einziger« (Gal 3, 19f). Der Apostel hat wahrscheinlich den rabbinischen Maklerbegriff vor Augen und denkt sich das →Gesetz als Ergebnis einer Vereinbarung zwischen Moses und den Engeln. Dagegen hat die →Verheißung ihren Ursprung in Gott allein; deshalb bringt sie seinen Willen unverkürzt zum Ausdruck, während das Gesetz einen Kompromiß darstellt. Innerhalb dieses Gedankenganges hätte Paulus wohl kaum den Mittlerbegriff auf Christus anwenden können.

Der *Hebräerbrief* hat keine Schwierigkeit, Jesus als »Mittler eines neuen, besseren Bundes« zu bezeichnen (8,6; 9,15; 12,24, vgl. 7,22). Die Formel blickt deutlich auf den alten Sinai-Bund zurück (9,19f), aber das Wesen der Mittlerschaft Christi geht weit über die Moses-Typologie hinaus (→Bund; →Israel). Wie bei allen christologischen Würdenamen muß man den Inhalt in erster Linie an der Person und dem Werk Jesu ablesen (→Jesus Christus). Der Hebräerbrief knüpft bei seiner Deutung des Todes Christi wahrscheinlich an die Abendmahlsliturgie an, in der schon sehr früh das am Kreuz vergossene und im eucharistischen Becher dargestellte Blut als »Bundesblut« verstanden wurde (1 Kor 11,25; Mk 14,24; →Eucharistie). Die atl. Verheißung des »Neuen Bundes« bei Jr 31,31–34, auf die sich Hebr. 8,8–12 beruft, sagt freilich nichts davon, daß sich Gott eines Mittlers bei der Bundesschließung bedienen werde. Streng genommen schließen die »besseren Verheißungen« sogar eine Mittlergestalt aus: Wenn nämlich im Neuen Bund die Gesetze ins →Herz geschrieben sein werden, braucht man keinen Gesetzgeber mehr, der wie Moses die Gebote in Empfang nahm, auf Tafeln schrieb und weitergab (Ex 24,3f). Ebenso werden →Propheten und Lehrer überflüssig sein, wenn sich Jr 31,34 erfüllt: »Sie werden sich nicht mehr gegenseitig, einer den anderen, belehren: ›Erkennet Jahwe!‹; denn sie alle werden mich erkennen vom Kleinsten bis zum Größten.« Schließlich hat der Neue Bund auch keine Priester (→Priestertum) mehr nötig, die Sühneopfer darbringen, weil Gott ein für allemal die Schuld erläßt und der Sünden nicht mehr gedenkt. Ganz Israel wird also ein Volk von Gesetzeskennern, Propheten und heiligen Priestern sein, und alle werden in unmittelbarer Gottesgemeinschaft leben. Was soll dann noch ein Bundesmittler?

Das →Bekenntnis zu Christus als dem Mittler des Neuen Bundes hat nur Sinn, weil er »Gottes Sohn« ist (im Hebräerbrief zehnmal) und seine hohepriesterliche Vermittlung das Heilshandeln Gottes selbst offenbart. So steht Jesus nicht wie Moses *zwischen* Gott und dem Volk, er ist auch nicht nur Vertreter Gottes, wie es ein Engel sein könnte, sondern er ist selber »Urheber ewigen Heils« (5,9) und »kann die durch ihn zu Gott Hinzutretenden für immer retten« (7,25). Die Rolle Christi beim Bundesschluß wird deshalb genauer mit der eines »Testators« oder »Erblassers« verglichen, der das Testament von Jr 31,31–34 »aufgesetzt« (8,10; 9,16f) und durch seinen Tod rechtskräftig gemacht hat. Über die Stellung eines Vermittlers hinaus weist auch der Titel »Bürge« (7,22). Einen Mittler braucht man nur so lange, bis der Bund geschlossen und die Verbindung zwischen den Parteien hergestellt ist. Jesus aber »bleibt in Ewigkeit« (7,3.24) und leistet mit seinem Leben beständig Bürgschaft (vgl. Sir 29,14ff), daß die Verheißungsgüter erreichbar und zugänglich sind. Sein hoherpriesterlicher Weg führt in das Allerheiligste des Himmels zum Angesicht Gottes, um für uns einzutreten

(7,25; 9,24); doch zugleich hat er »Platz genommen zur Rechten der Majestät« (1,3; 8,1; 10,12; 12,2): Der Bittsteller und Mittler wird selbst zum Gegenstand anbetender Verehrung (1,6; 2,9; 10,21; 12,24; 13,21).

Bei der Aussage 1 Tim 2,5f handelt es sich wohl um ein Zitat aus der Gemeindeliturgie: »Einer ist Gott, und einer ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld für alle gegeben hat.« Der Satz nennt den konkreten Weg, auf dem sich der allgemeine Heilswille Gottes (V.4) durchgesetzt hat, den Sühnetod Jesu Christi. Auch die →Kirche ist durch ihr Fürbittgebet (V.1) und ihre apostolische Predigt (V.7) an der Heilsvermittlung beteiligt. Aber darin kann schon deshalb keine Beeinträchtigung der alleinigen Mittlerschaft Christi liegen, weil →Gebet und →Verkündigung nur den Sühnetod Jesu bezeugen. Nicht zuviel herauslesen darf man wohl aus dem Titel »Mensch«, der einfach die griechische Wiedergabe des aramäischen Menschensohn-Namens aus Mk 10,45 ist: »Der Menschensohn gibt sein Leben als Lösegeld für die Vielen.« Hätte 1 Tim 2,5 den Urmenschen oder das Menschheitshaupt im Sinn, müßte der Text dies deutlicher sagen. Durch Is 53,10 wird der Titel Mittler und ἄνθρωπος genügend geklärt: Der Gottesknecht Jesus hat sein Leben für alle Menschen stellvertretend als Lösegeld (→Erlösung) hingegeben und wurde so zum Mittler zwischen Gott und den Menschen. Das atl. Schriftzeugnis bürgt dafür, daß Gott diese Hingabe angenommen hat. Die Mittlerschaft Christi beruht hier also nicht – wie im Hebräerbrief – auf seiner präexistenten göttlichen Sohneswürde, sondern auf der Gott-Wohlgefälligkeit seines Sterbens am Kreuz.

Es ist gewiß auffällig, daß der Mittlerbegriff im NT keine häufigere Verwendung gefunden hat. Bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten sucht man ihn sogar vergebens. Erst Tertullian nennt Christus wieder den *sequester Dei et hominum* (Res. Carn. 63). Klemens von Alexandrien denkt mehr philosophisch an den Logos als Mittler (Paed. III, I, 2, 1) oder verwendet das Wort rein profanjuristisch (Strom. V, VIII, 55,4). Diese Zurückhaltung läßt sich wohl nicht nur damit erklären, daß der Begriff als zu formal und profan empfunden wurde; wir haben gesehen, daß er auch theologisch nicht ganz unbedenklich ist (vgl. Gal 3,19f) und keineswegs die Stellung Christi adäquat zum Ausdruck bringt. Freilich gilt dies ähnlich von anderen christologischen Titeln, einschließlich des Sohnesnamens. Aber der Mittlerbegriff ist nicht geeignet, das personale Verhältnis zwischen Jesus und dem Vater (→Gott IV) zu bestimmen, weil er einen unaufhebbaren Abstand voraussetzt. Der Mittler muß, wenn das Wort seinen Sinn behalten soll, zwischen zwei Parteien stehen, nicht notwendig neutral, aber doch von beiden genügend unterschieden. In dieser Weise ist Jesus kein Mittler, weder ein menschlicher noch ein göttlicher. Schon in der synoptischen Überlieferung steht er als Mensch ganz eindeutig auf seiten Gottes. Von

ihm angeredet werden, heißt von Gott angeredet werden; sich ihm anschließen, bedeutet »in die Gottesherrschaft eingehen«; von ihm Vergebung der Sünden empfangen, heißt Gottes Gnade hier und jetzt erfahren.

Selbstverständlich darf man die Tätigkeit Jesu auch als »Vermittlung« des Heils bezeichnen, insofern sie erfüllt, was das AT vergeblich von seinen menschlichen Mittlern – Königen, Propheten, Priestern – erwartete. Doch geschieht dies jetzt auf paradoxe Weise, indem Gott ohne jede menschliche Vermittlung die Heilsgüter verwirklicht – eben durch den Menschen Jesus Christus, seinen Sohn. Auch die transzendenten Mittlergestalten des Spätjudentums – Engel, Sophia Gottes, Logos, εἰκών, Menschensohn (?) – haben ihre Funktionen an Christus abgeben müssen, wie wir aus der paulinischen und johanneischenTheologie wissen. Jesus hat alles getan, was die religionsphilosophische Spekulation diesen überirdischen Geschöpfen zuschrieb, aber als Gottes eigenstes Werk in menschlicher Gestalt und Geschichte (→Erlösung; →Inkarnation; →Jesus Christus).

A. Oepke, μεσίτης, in: ThW IV (1942), 602–629; H. Haag, Mittler, in: Bibellexikon (1951), 1148–1151; F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefs. München 1955; C. Spicq, Mittlerschaft, in: BW (1959), 563–573; K. Goldammer – K. H. Rengstorf, Mittler, in: RGG IV ([3]1960), 1063–1065; O. Michel, Der Brief an die Hebräer. Göttingen [11]1960; K. Th. Schäfer – J. Ratzinger, Mittler, in: LThK VII ([2]1962), 498–502 (Lit.).

F. J. Schierse

W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1964; K. Rahner, Der eine Mensch und die Vielfalt der Vermittlungen, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 218–235; ders., Gotteslehre und Christologie, in: ebd. 153–164; H. Geisser, Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei K. Rahner, in: Kerygma und Dogma 14 (1968), 307 bis 330; R. Weth, Gott in Jesus. Der Ansatz der Christologie Friedrich Gogartens. München 1968; Das Christusereignis, in: MySal III/2. Einsiedeln 1969; H. Dembowski, Grundfragen der Christologie. München 1969; T. Mahlmann, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Gütersloh 1969; O. Semmelroth, Mittler, Mittlerschaft, in: SM III (1969), 572–575.

Mönchtum

Mönchtum ist der Sammelbegriff für eine in mannigfachen historischen Formen sich gestaltende besondere Weise christlicher Existenz, die ganz allgemein durch die Trennung von der →Welt um einer tieferen Hinkehr zu Gott willen charakterisiert ist. Etymologisch leitet sich das Wort von dem griechischen μόνος (allein) her und bringt eben damit die Lösung von allen weltlichen Bindungen zum Ausdruck. Die früheste Stufe des christlichen Mönchtums bildet denn auch das Leben der Anachoreten oder Eremiten, der »Zurückgezogenen« oder »Alleinlebenden«.

1. *Entstehung.* Naheliegende Vorbilder waren den ersten Mönchen die frühchristlichen *Aszeten*, die sich z. T. in Zellen in der Nähe ihres Heimatortes zurückgezogen hatten. Nicht der erste, aber der erste

bekannte und in der Wirkung auf seine Zeit wohl bedeutendste Mönch war *Antonius der Einsiedler*, der 251/52 in Mittelägypten geboren wurde. Er hatte mit 20 Jahren durch den Tod seiner Eltern einen beträchtlichen Besitz geerbt. Als er bald danach in der Kirche die Stelle Mt 19,21 hörte: »Willst du vollkommen sein, dann verkaufe alles, was du hast, dann komm und folge mir nach ...«, verschenkte er seine Habe, lebte als Aszet zunächst in der Nähe seines Heimatdorfes und zog sich später in die Libysche Wüste zurück. Antonius wurde das Vorbild für viele andere, die sich ebenfalls in die Wüste gerufen fühlten und dort als seine Jünger die mönchische Lebensweise erwählten. Es handelt sich hier noch nicht um Klöster, sondern um Kolonien von *Eremiten*, die in isolierten Behausungen wohnten. Die Biographie des Antonius – um 370 von Athanasius geschrieben – wurde von größter Bedeutung für die Verbreitung des Mönchtums auch im Abendland. Nach seinem Tod übernahm die Führung der Mönchskolonie sein Schüler Ammonas, dessen Briefe für die Erforschung der Mystik des frühen Mönchtums von Bedeutung sind. Noch in der 2. Hälfte des 3. Jh oder bald danach entstanden weitere Einsiedlergemeinden, die sich ebenfalls um berühmte Mönche sammelten, z. B. um Ammonius (Amun; † um 356) in der nitrischen Wüste in Unterägypten, Makarius den Ägypter († um 390) in der benachbarten sketischen Wüste, Palämon in Oberägypten. Hilarion von Gaza († 371), dessen Leben Hieronymus beschrieb, begründete die eremitische Lebensweise in Palästina. Ebenfalls finden wir schon in der 1. Hälfte des 4. Jh (wahrscheinlich unabhängig von Ägypten entstandene) Eremitenkolonien unweit von Edessa sowie auch im Westen Syriens bei Antiochien und in der Wüste Chalkis. All diese Einsiedlerverbände lebten ohne formulierte Regeln und Gesetze, lediglich durch die Person des geistlichen Vaters und seine Lehre geleitet. Die Aussprüche, Anekdoten und Beispiele berühmter Einsiedler der Frühzeit des ägyptischen Mönchtums sind in den im 4. und 5. Jh entstandenen »Apophthegmata Patrum« gesammelt und überliefert. Sie waren auch im Abendland von großer Bedeutung für die monastische Frömmigkeit.

Jünger als das Eremitentum ist das *Coenobitentum*, das durch den Schüler des Anachoreten Palämon, den Kopten *Pachomius*, um 320 zu Tabennisi am Nil in Oberägypten begründet wurde. Hier entstand das erste *Kloster*, eine ummauerte Anlage mit Bethaus, Speise- und Schlafraum, Küche, Werkstatt usw. Die *vita communis* war das besondere Moment, das Pachomius im Unterschied zu seinen anachoretischen Vorgängern schuf und das für das gesamte spätere Mönchtum wegweisend wurde. Pachomius verfaßte eine Regel in koptischer Sprache, die in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus im Abendland vielfach aufgenommen und verwertet wurde. Auch die Regel des hl. Benedikt zeigt zahlreiche Anklänge an sie. Bis in die Konstitutionen des hl. Ignatius läßt sich ihr Einfluß verfolgen. Grundprinzip der von Pachomius begründeten *vita communis* wurde

das Moment des →Gehorsams, das zwar schon im Anachoretentum in der Beziehung des Jüngers zum geistlichen Vater eine Rolle spielte, aber hier keinen institutionellen, sondern mehr einen charismatisch-aszetischen Aspekt besaß. Die Lebensform, die Pachomius schuf, war frei von aszetischen Übertreibungen und rekordsüchtigen Auswüchsen, wie wir sie bei manchen Anachoreten, vor allem in Syrien, gelegentlich finden.

Das coenobitische Ideal fand im Orient eine rasche Verbreitung. Pachomius selbst gründete noch weitere Männer- und Frauenklöster, denen bei seinem Tod (346) mehrere tausend Mönche und Nonnen angehörten. Viele Klöster entstanden in Palästina. Daneben entwickelten sich dort sog. *Lauren*, halberemitische Hüttenkomplexe, deren bedeutendster Organisator der hl. Sabas († 532) war. In Kleinasien wurde das Coenobitentum durch den Erzbischof von Sebaste Eustathius († um 380) und vor allem durch dessen Schüler und Freund *Basilius den Großen* († 379) wesentlich gefördert. Dieser hatte auf einer Ägyptenfahrt um 357 das pachomianische Klosterleben studiert. Er ist neben Pachomius die zweite große Gestalt des morgenländischen coenobitischen Mönchtums. Zwei Regeln, eine größere und eine kleinere, wurden von ihm verfaßt. Zum Teil geht ihr Gedankengut auf Eustathius zurück.

Von hervorragender Bedeutung für die monastische Spiritualität des orientalischen Mönchtums ist Evagrius Ponticus († 399). Ursprünglich war er Schüler des Basilius; aus eigenem Streben nach Kontemplation zog er sich in die Einsamkeit zurück und lebte als Schüler und Freund Makarius' des Ägypters bis zum Ende seines Lebens in der nitrischen Wüste. Durch die umfassende literarische Tätigkeit des Evagrius gewinnt das intellektualistisch-mystische Gedankengut des Origenes und des Gregor von Nyssa Einfluß auf die Geschichte des Mönchtums und tritt neben den aszetisch-praktischen Frömmigkeitstyp, wie er von Basilius, Pachomius, den Apophthegmata und auch dem syrischen Mönchtum der Frühzeit – vgl. die Schriften des Afrahat († kurz nach 345) und Ephräm des Syrers († 383) – vertreten wurde. Die Auswirkung der evagrianischen Mystik ist groß, zunächst auf die mönchischen Schriftsteller Palladius († 431) und Johannes Kassian († 430/35), dann über die Sinaimönche Johannes Climacus († um 649) und Hesychius (Ende 7. Jh), über Maximus Confessor († 662), Gregor den Sinaiten († um 1346) bis zum Hesychasmus; bei den Syrern über Philoxenus von Mabbug († um 523), Isaak von Ninive († Ende des 7. Jh) bis zu Barhebraeus († 1286).

Gegenüber der raschen und breiten Entwicklung des Coenobitentums trat in der Folge das Anachoretentum zurück. Obwohl es teilweise als das höhere Ideal galt, hatte es durch das Fehlen von Regel und Gesetz weder aszetisch noch kirchenrechtlich einen leichten Weg. Dazu kam es zu den bereits erwähnten Übertreibungen. Erwähnt seien die Reklusen, die sich z. T. für immer einmauern ließen, die

Säulenheiligen (der erste einer ganzen Dynastie dieser Art war der hl. Symeon [† 459]), die »Weidenden« (Boskoi), die sich nur von Gras und Kräutern ernährten, die Gyrovagen, eine Art Mönchsvagabunden, die von Kloster zu Kloster zogen.

2. *Spiritualität.* Die Motive für die Entstehung des christlichen Mönchtums waren spezifisch christlich. Alle Versuche, es aus außerchristlichen Einflüssen abzuleiten, vom ägyptischen Serapiskult, den Therapeuten, dem Neuplatonismus, dem Buddhismus, dem Neupythagoräismus, dem Gnostizismus, dem Manichäismus, wie es vor allem seitens protestantischer Forscher immer wieder versucht wurde, haben sich als unhaltbar erwiesen. Der Grundfehler dieser religionsgeschichtlichen Ableitungen liegt in einem falschen oder mangelhaften Verständnis der Spiritualität des christlichen Mönchtums. Man fragte nach der Herkunft des christlichen Mönchtums, bevor man wußte, was das christliche Mönchtum war und was es wollte. Ebensowenig zeigen die am Toten Meer entdeckten Qumrantexte eine Verbindung zum christlichen Mönchtum. Das gleiche gilt von den in der Nähe des alten Pachomiusklosters entdeckten gnostischen Papyruscodices von Nag'Hammadi in Oberägypten. Verfehlt und quellenmäßig unhaltbar ist auch ein Verständnis des Mönchtums als einer Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche oder als eines Protestes gegen deren zunehmende Verklerikalisierung, als einer Bewegung, die der Kirche gefährlich werden konnte und nur durch das tatkräftige Handeln des Athanasius überwunden wurde. Auch eine Herleitung aus zeitgeschichtlichen sozialen Umständen hält näherer Prüfung nicht stand.

Bei der Erforschung der Motive für die Entstehung des mönchischen Lebensstandes darf vor allem nicht das aus den Schriften der ersten Mönche zu erhebende Selbstverständnis außer acht gelassen werden. Danach läßt sich ihre Lebensweise nicht oberflächlich als bloße Weltflucht bezeichnen. Das Mönchtum suchte der Welt zu entsagen, um die →*Liebe zu Gott* lebendiger zu verwirklichen. Der Intensität dieser Zielsetzung entspricht die Radikalität der mönchischen →Aszese. Die Welt, wie sie dem Menschen entgegentritt, als gefallene, die sich selbstherrlich nicht als Gottes →Schöpfung annehmen will, läßt die Liebe zu Gott eher vergessen als erfahren. Darum war nach dem Verständnis der Mönche die Loslösung das beste Mittel zu einer ungebrochenen Intensität der Liebe. Dabei ist ihr Weg nicht gänzlich neu. In der aszetischen Tradition Vorgebildetes, Angedeutetes und zur weiteren Entfaltung Drängendes wird in der mönchischen Lebensform konkretisiert. Auch die Mönche selber verstanden sich nicht als Neuerer. Das frühe Mönchtum ist vielmehr durch ein sehr deutliches Nachfolgebewußtsein charakterisiert (→Nachfolge). Im AT werden Abraham, Job, Moses, Elias und die Propheten als Vorbilder genannt, im NT Johannes der Täufer, die Apostel, die Christen der Urkirche. In einem besonders engen Zusammenhang sahen sich die Mönche mit den Märtyrern, aus deren Hingabe des Lebens sie in besonderer Weise das Ideal eines Lebens der Hingabe schöpften.

Bezeichnenderweise treten auch im Bewußtsein des christlichen Volkes von Anfang an die Mönche an die Seite der Märtyrer. Man baute auch ihnen *martyria* (Märtyrerkapellen), setzte sie neben den Märtyrern bei und rief ihre Fürbitte wie die der Märtyrer an. So wenig die Mönche sich außerhalb der Kette ihrer Vorläufer stellten, so fern lag ihnen der Gedanke, sich von der Kirche zu isolieren. Die Hochschätzung des →Priestertums findet sich in all ihren Schriften. Ihre Aszese machte für sie die Sakramente nicht überflüssig.

Ihre Mühe um die Ausschließung der Welt fand in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich als Vertreter und Teil der Welt seine Fortsetzung. Bei aller körperlichen Aszese ging es den Mönchen dabei nicht um eine Befreiung der Seele vom Körper, zugrunde liegt nicht eine dualistische σῶμα – σῆμα –Vorstellung, vielmehr ein tiefes Wissen um das auch im Getauften noch zurückbleibende Verfallensein des Menschen an sich selbst. Ein wichtiges Motiv bei der körperlichen Aszese bildet außerdem das Mit-Leiden mit Christus, um diesem ähnlich zu werden und um die Größe seiner Liebe ermessen zu können. Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich betraf dabei keineswegs nur die Sphäre des Sinnlichen, sondern fand in der Aszese der Gedanken ihren wichtigsten Vollzug. Außerordentliches Gewicht legten die Mönche auf die Wachsamkeit in bezug auf die geistige Haltung. Vor allem die →Demut wird als das wirklichkeitsgemäße Selbstbewußtsein ständig hervorgehoben, das Nicht-Richten immer betont. Antonius empfiehlt schon die schriftliche Gewissenserforschung.

Wenn die Wüste aufgesucht wird, um dort mit den Dämonen zu kämpfen, so bedeutet das nicht ein primitives Verlangen, diese zu lokalisieren. Die Anachorese ist vielmehr der Vollzug einer geistigen Auseinandersetzung, die mit wachsendem Abstand von der Welt zu dem zentralen Kampf mit dem persönlichen, maskenlosen Satan in der Einsamkeit führt. Dieser Kampf gegen den →Satan selbst ist nur dem in der Vollkommenheit Fortgeschrittenen möglich, denn dem, der den Lockungen der Welt und seiner Selbstsucht erliegt, tritt der Teufel nicht persönlich gegenüber.

Die Aszese als Absterben gegenüber der Welt und dem eigenen Ich, sofern sie der Liebe Gottes im Weg stehen, wird in der evagrianischen Ausprägung des Mönchtums als ἀπάθεια bezeichnet. Dem Westen ist dieser Ausdruck hauptsächlich im Zusammenhang mit der pelagianischen Kontroverse verdächtig. Er wird deshalb bei Kassian durch den biblischen Begriff »Reinheit des Herzens« ersetzt. Der Zusammenhang zwischen solcher Reinheit des Herzens und einer jetzt schon zu erlangenden Schau Gottes ist im frühen Mönchtum lebendig. Besonders ausgeprägt findet sich das Verlangen nach der größtmöglichen Annäherung an die endgültige Form der Gotteserfahrung *(vita angelica)* bei Evagrius und Ammonas, aber auch bei Pachomius. Solches Hinübergreifen in den zukünftigen Äon vollzieht sich letztlich im →Gebet; dieses ist das *opus praecipuum* des Mönches. Seine höchste Form ist das Lob- und Dankgebet, in welchem der Mönch sich den

Chören der → Engel anschließt. Diese *vita angelica* enthält in ihrer Ausschließlichkeitstendenz für das Leben in der Nähe Gottes bemerkenswerterweise eine starke Ausrichtung auf den Nächsten. Aus dem völligen Eingehen in den Willen Gottes erwächst der Reichtum der Teilnahme an seiner Liebe; sie gestaltet sich zur Fürbitte in Nachbildung der fürbittenden Funktion der Engel. Erst im lebendigen Dienst an der Welt erweist sich nach mönchischem Verständnis die wahre Freiheit von der Welt. Das intensive Bewußtsein, daß die Hinordnung zum Mitmenschen und zur → Gemeinschaft dringend gefordert ist, findet sich im Anachoretentum ebenso deutlich wie im Coenobitentum. Es handelt sich hier nur um einen Unterschied der Gestaltung, nicht des Prinzips. – Wo immer in der Geschichte der → Kirche die Nähe zu Christus ganzheitlich gelebt wurde, da fand sich auch immer die lebendige Erwartung seiner Wiederkunft. So finden wir im frühen Mönchtum insbesondere auch ein Aufflammen der urchristlichen Parusieerwartung.

3. *Weitere Entwicklung im Osten.* Nach einer großen Blütezeit setzte im 5. Jh der Verfall des ägyptischen Mönchtums ein. Einst Hauptstütze des antiarianischen Katholizismus, wurde es zum Schrittmacher des Monophysitismus an der Seite Dioskurs. Beim mohammedanischen Ansturm wurden fast alle Klöster zerstört. Unter dem Druck der origenistischen Streitigkeiten und der arabischen Invasion verkümmerte das Mönchtum in Palästina. Zentrum des morgenländischen Mönchtums wurde Konstantinopel, wo es im 5. Jh eine große Entfaltung erlebte. Während des Bilderstreits im 8. und 9. Jh hatte es große Verfolgungen zu erdulden. Bedeutender Verteidiger der Bilderverehrung und großer Organisator des östlichen Mönchtums war Theodor von Studion († 826). Im Geiste des Basilius bekämpfte er den Hang zum Eremitentum. Durch Athanasius Athonita, der 963 auf dem Athos das erste Großkloster gründete (Einsiedler fanden sich hier schon seit dem 9. Jh), erhielt die Studitenregel Eingang auf dem Athos. Trotzdem hat sich in der Spiritualität des östlichen Mönchtums nicht so sehr die praktisch-aszetische Richtung des Basilius, sondern mehr die mystische des Evagrius (allerdings ohne dessen überlegenes Bildungsniveau) und des Diadochus von Photike (Mitte 5. Jh) durchgesetzt. Dessen Gefühlsmystik und Übung der immerwährenden Anrufung des Namens Jesu hatte auf Symeon, den neuen Theologen († 1022), und auf den Hesychasmus Einfluß. Dieser fand namentlich im 14. Jh in den Klöstern Konstantinopels, auf dem Sinai und vor allem auf dem Athos große Verbreitung. Auf dem Athos wurde seit dem 14. Jh die idiorhythmische Lebensweise, ein gemäßigtes Eremitentum, vorherrschend. Der kontemplative Hang zum Eremitentum ist für das östliche Mönchtum immer charakteristisch gewesen.

Das östliche Mönchtum hatte seine stärkste Verbreitung in Rußland, wo im 11. Jh die ersten Klöster gegründet wurden. Daneben bestand aber immer die eremitische Lebensweise, zumal seit dem Ende des

14. Jh der Hesychasmus dort Eingang fand. Dessen Jesusgebet, vor allem durch die Starzen im 18. und 19. Jh praktiziert und gelehrt, ist für die Frömmigkeit des russischen Volkes bis heute von entscheidender Bedeutung.

4. *Entwicklung im Abendland.* Im Abendland schlug das Mönchtum ebenfalls bald Wurzeln. Nach Hieronymus war es Athanasius, der während der Zeit seiner Verbannung nach Trier (335–38) dem Westen die mönchische Lebensweise bekannt machte. Sicher ist, daß, wie Augustinus bezeugt, seine in die lateinische Sprache übersetzte Vita des Antonius ein starkes Echo fand. Das Mönchtum wurde seitens bedeutender Kirchenväter gefördert: von Ambrosius († 397), Augustinus († 430), Hieronymus († 419/20). Letzterer verfaßte drei Mönchsviten (Vita Pauli, Vita Hilarionis, Vita Malchi) und eine Reihe aszetischer Briefe vor allem an Damen der römischen Gesellschaft. Das Motiv der →Jungfräulichkeit, das in der Spiritualität des frühen ägyptischen Mönchtums zwar vorausgesetzt wird, aber selbst nicht in den Vordergrund der Reflexion tritt, wird nun stark betont. Mit dem Vermögen der hl. Paula gründete Hieronymus drei Frauenklöster und ein Männerkloster in Bethlehem.

Ein wichtiger Bahnbrecher war der volkstümliche Martin von Tours († 397). Seine von Sulpicius Severus († um 420) verfaßte Vita fand ähnlichen Anklang wie die »Vita Antonii« und trug zur Verbreitung des Mönchtums in Gallien erheblich bei. – Der große Lehrmeister des abendländischen Mönchtums vor Benedikt war Kassian. Er brachte als junger Mann zehn Jahre bei den Mönchen der sketischen und nitrischen Wüste zu und gründete später in Marseille je ein Kloster für Männer und für Frauen. In Marseille legte Kassian seine aszetischen Anschauungen in der Schrift »De Institutis Coenobiorum« und in den »Collationes Patrum« nieder. Seine Lehre fußt weithin auf dem Geistesgut der ägyptischen Väter, vor allem des Evagrius.

In Südgallien kam es 410 auf der Insel Lerinum bei Nizza durch den hl. Honoratus zur Gründung eines Klosters, das sich als Sitz wissenschaftlichen Strebens auszeichnete und aus dem eine Reihe berühmter Bischöfe für Gallien hervorging, unter ihnen vor allem Caesarius von Arles († 452), einer der größten Prediger des Altertums und bedeutender Förderer des Mönchtums. – Vom Mönchtum in Spanien hören wir erstmalig Ende des 4. Jh durch den Reisebericht der Nonne Aetheria.

Eine besondere Blüte erlebte das Mönchtum in Irland. Der Brite Patrick († um 460), der in Lerin die klösterliche Lebensweise kennengelernt hatte, wirkte ungefähr dreißig Jahre als erfolgreicher Missionar und großer Förderer des Mönchtums in Irland. Ende des 6. Jh war die Insel mit Klöstern übersät. Irland wurde zur »Insula sanctorum«. Die irische Kirche erhielt ein monastisches Gepräge. Die Seelsorge des Volkes lag fast ausschließlich in der Hand der Mönche, die hier zuerst fast alle Priester waren, die kirchliche Jurisdiktion wurde von den Äbten ausgeübt. Die Blütezeit des irischen Mönchtums dauerte bis

Mitte des 8. Jh, um dann durch Habgier weltlicher Mächte und vor allem durch die zwei Jahrhunderte lang währenden Normanneneinfälle und -plünderungen weithin vernichtet zu werden. Bemerkenswert für das irische Mönchtum ist sein Rigorismus und seine auf Lerins Einfluß zurückgehende Betonung der Bildung (Studien der Kirchenväter, aber auch der klassischen Schriftsteller; Irland wurde zur »Insula doctorum«), ferner eine gewisse Tendenz zum Eremitentum und vor allem sein missionarischer Eifer (iro-schottische Mission), das *peregrinari pro Dei amore*. Kolumban der Ältere († 597) wurde der eigentliche Apostel Schottlands. Kolumban von Luxeuil († 615) gründete in den Vogesen die Klöster Anegray, Luxeuil und Fontaine, ging in die Schweiz, wo einer seiner Schüler St. Gallen gründete, und starb nach der Gründung des Klosters Bobbio in Italien. Er und seine Schüler sind für die Einführung der wiederholten und privaten Buße gegenüber der auf dem Festland geübten einmaligen und öffentlichen Buße von entscheidender Bedeutung gewesen.
Als eigentlicher Vater des abendländischen Mönchtums gilt der hl. *Benedikt*. Er war der große Gesetzgeber, dessen Regel praktisch über Jahrhunderte in Europa allein maßgeblich für das Mönchtum werden sollte. Um 480 in Nursia in Umbrien geboren, studierte er zunächst in Rom die *artes liberales*. Nachdem er einige Zeit in einer Aszetengemeinschaft in Affile gelebt hatte, zog er sich drei Jahre lang in völlige Einsamkeit in eine Höhle bei Subiaco zurück. Um 529 gründete er an der Stelle eines alten Jupitertempels mit einigen Schülern das Kloster Montecassino. Hier schuf er die *sancta regula*, die sowohl in ihrer seelsorgerlichen Belehrung – unter weiser Verwertung der aszetischen Tradition (Kassian, Augustinus, Pachomius, Basilius u. a.) – und in praktisch-organisatorischer Hinsicht ein Meisterstück ist. Für Benedikt ist die mönchische Tugend der Demut wesentlich Gehorsam. Gegenüber den Gyrovagen und dem irischen Mönchtum verlangt er die *stabilitas loci*. Einen großen Raum nimmt die Ordnung des Gottesdienstes ein, des *opus Dei*, dem nichts vorgezogen werden darf. Diese Regel verdrängte im Abendland allmählich alle anderen, z. B. die strengere und weniger klare des Kolumban. Sie war bis zum 11. Jh fast ausschließlich in Geltung. Hatte Benedikt selbst kaum an wissenschaftliche Studien gedacht, so wurde durch den Einfluß Cassiodors († nach 580) das Benediktinertum zu einem Hauptträger der Bildung und Kultur des Abendlandes. Ihm ist die Erhaltung und Weitergabe der Literatur des klassischen Altertums zu verdanken. Durch Gregor den Großen († 604) für die →Mission gewonnen, wirkte der Orden hervorragend bei der Christianisierung der Angelsachsen, Deutschlands (Bonifatius † 754), der skandinavischen und westslawischen Völker. Vom 10. bis 12. Jh erfolgte die bedeutendste Reform des Benediktinertums zur ursprünglichen Disziplin, die cluniazensische, die sich im 11. und 12. Jh zur allgemeinen Kirchenreform ausweitete. Im 11. Jh entstanden unter dem Einfluß des byzantinischen kontemplativen Eremitenideals die Kamaldulenser, gegrün-

det durch den hl. Romuald († 1027), die Vallombrosaner, gegründet durch den hl. Johannes Gualbertus († 1073), die Kartäuser, gegründet durch den hl. Bruno von Köln († 1101). Sie alle modifizierten die coenobitische Benediktinerregel stark im Sinne des Eremitentums. Um die gleiche Zeit entstand aus dem Geist des Benediktinertums der Zisterzienserorden, der vor allem durch Bernhard von Clairvaux († 1153) zur kirchlichen Großmacht des 12. Jh wurde.
Waren die Mönche im christlichen Altertum fast ausschließlich Laien, so erfolgte seit dem 9. Jh eine zunehmende Klerikalisierung. Umgekehrt blieb die mönchische Lebensweise nicht ohne Einfluß auf den Weltklerus. Schon Eusebius von Vercelli († 371), Augustinus und andere Bischöfe hatten mit ihrem Klerus eine mönchische Lebensweise geführt. Im 12. Jh entstanden zahlreiche Kongregationen regulierter Chorherren, die nach der sog. Regel des Augustinus ein mönchisches Leben in den Dienst der Predigt und Seelsorge stellten. Die bedeutendsten sind die Prämonstratenser, gegründet durch den hl. Norbert († 1134).
Das 13. Jh erlebt das Aufblühen der großen *Bettelorden*, die im strengen Sinn nicht mehr dem Mönchtum zugerechnet werden, weil für sie der Gedanke der Weltflucht nicht mehr charakteristisch ist. Auf der anderen Seite verwirklichen sie in besonderem Maße ein Anliegen, das in der mönchischen Spiritualität von Anfang an gegeben war: die apostolische Sendung für die Welt. Das Ideal christlicher Bruderschaft erlebt in Franziskus († 1226) seinen Höhepunkt. Dominikus († 1221) stellt seinen Predigerorden in den Dienst der systematischen Verkündigung und Verteidigung des Evangeliums. Das Motiv der Nachfolge des armen Lebens Christi, das für die Entstehung des Mönchtums von Bedeutung gewesen war, erfährt durch die Bettelorden eine neue Intensivierung. Ursprünglich Eremitengenossenschaften, wurden später auch die Karmeliter (1245) und Augustinereremiten (1256) den Bettelorden zugezählt.
Die →Reformation bedeutete eine Krise des Mönchtums, die in den evangelisch gewordenen Ländern zu seiner Aufhebung führte. Die Gründe dafür liegen ebensosehr in zeitgeschichtlichen Bedingungen wie in theologischen Entscheidungen, die in der Gegenwart allerdings neu überprüft werden. Diese Tatsache löste indes eine Gegenbewegung aus und führte zu einer bemerkenswerten Erneuerung des Mönchtums innerhalb der katholischen Kirche. Gegenüber dem eigentlich monastischen Gedanken trat das karitativ-apostolische Motiv immer mehr in den Vordergrund. Ihm verdankt eine große Zahl von Orden und Kongregationen ihre Entstehung. Genannt seien die Kapuziner, die Barmherzigen Brüder, die Englischen Fräulein, die Theatiner, Oratorianer, Lazaristen, Vinzentinerinnen und vor allem der von Ignatius von Loyola begründete Jesuitenorden. In den modernen Säkularinstituten wird ein anpassungsfähiges Leben des Apostolats mitten in der Welt angestrebt. 1947 normierte Papst Pius XII. das für alle diese Institute geltende Grundgesetz.

Im 17. Jh suchten die Trappisten (reformierte Zisterzienser) zur streng monastischen Lebensweise zurückzukehren in stetem Schweigen, harter Kasteiung und Handarbeit unter Ablehnung wissenschaftlicher Tätigkeit. In jüngster Zeit erlangten sie eine starke Verbreitung in Nordamerika.

Nach den Erschütterungen des Mönchtums durch Aufklärung, Französische Revolution und Säkularisation und angesichts der modernen Totalitarismen, die sich in der Bekämpfung des Mönchtums alle einig sind, steht das Mönchtum heute wie die Kirche selbst in einer weithin veränderten Welt. Aber in der Kirche als der lebendigen Stätte des Glaubens in der vergehenden Welt bleiben Wesen und Stimme des Mönchtums als einer Form der Entsagung auf innerweltliche Erfüllung zeitlos gültig. Es bleibt ein Zeichen des Glaubens, das zum Erscheinungsbild der Kirche wesentlich hinzugehört. Die christliche Existenz in ihrer eschatologischen Ausrichtung wird in ihm zeugnishaft repräsentiert.

St. Schiewietz, Das morgenländische Mönchtum. 3 Bände. Mainz-Mödling 1904–38; St. Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums. Freiburg 1929; J. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale, in: OrChrP 1 (1935), 114–138; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936; M. Viller – K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg 1939; H. Bacht, L'importance de l'idéal monastique de S. Pachôme pour l'histoire du monachisme, in: RAM 26 (1950), 308–326; W. Nigg, Vom Geheimnis der Mönche. Zürich-Stuttgart 1953; E. von Severus, Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums, in: GuL 26 (1953), 113–122; I. Smolitsch, Russisches Mönchtum. Würzburg 1953; H. Bacht, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum, in: SA 38 (1956), 66–107; K. Rahner, Zur Theologie der Entsagung, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 61–72; K. Rahner, Passion und Aszese, ebd. 73–104; A. Adam, Christliches Mönchtum, in: RGG IV ([3]1960), 1072–1081; U. Ranke-Heinemann, Zum Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum, in: Erbe und Auftrag 36 (1960), 335 ff; H. Bacht, La loi du »retour aux sources«. De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien, in: Revue Mabillon 51 (1961), 1–20.

U. Ranke-Heinemann

H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln. Einsiedeln [2]1961; J. Leclercq, Etudes vocabulaires monastiques du moyen âge. Rom 1961; L. Kaufmann, Kirchenreform und Ordensreform, in: Orientierung 29 (1965), 87–92. 110–114; J. Leclercq, Monastisches Leben und moderne Welt, in: GuL 38 (1965), 214–223; A. Grillmeier, Erwägungen zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: GuL 39 (1966), 95–107; K. Rahner, Über die evangelischen Räte, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 404–434; U. Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen 1966; Der Dienst der Ordensleute, in: Hampe AF II. München 1967, 273–334; Das Ordensleben in Bewegung. Dokumentation, in: Concilium 3 (1967), 676–687 (Lit.); E. Schillebeeckx, Het nieuwe mens-en Goodsbeeld in conflict met het religieuze leven, in: Tijdschrift voor Theologie 7 (1967), 1–27; F. Wulf, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, in: LThK Vat II (1967), 249–307; Mönchtum – Ärgernis oder Botschaft?, hrsg. v. Th. Bogler. Maria Laach 1968; J. Sudbrack, Das Neue wagen – und das Alte gewinnen. Zur Selbstbesinnung der Ordensgemeinschaften, in: GuL 41 (1968), 176–193; C. Bamberg, Ordensleben als kritische Diakonie, in: GuL 42 (1969), 17–34; Dienst an der Welt. Ordensfrau zwischen Charisma und Institution, hrsg. v. H. Claaßens. Freiburg 1969; O. Engels, Orden, Ordenswesen, in: SM III (1969), 884–921; C. Geffré, Die Zukunft des Ordenslebens in der Stunde der Säkularisation, in: Concilium 5 (1969), 687–692 (Lit.); J. Leclercq, Mönchtum und Contemplatio im Gespräch mit einer sich wandelnden Gesellschaft, in: GuL 42 (1969), 117–136; P. R. Regamey, La vie religieuse dans la mutation du monde et de l'Eglise, in: Suppl. de la Vie Spirituelle 88 (1969), 122–143.

Seitdem das Wort Mystik über seine Verwendung im (katholischen) theologischen Schrifttum hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch der abendländischen Völker eingegangen ist (in den romanischen Ländern im 17., im deutschen Sprachraum im 18. Jh), hat es die verschiedensten Bedeutungen angenommen, die alle in der Grundbedeutung einer außerordentlichen, überrationalen, inneren religiösen Erfahrung übereinkommen (→Religion). Seine Breite reicht psychologisch gesehen von der intuitiven, affektgeladenen Erkenntnis bis zur Ekstase, metaphysisch von einer dualistischen bis zur monistischen (pantheistischen) Weltdeutung. Es kann daher nicht verwundern, daß die christliche Mystik manchem Mißverständnis begegnet. Von vielen wird sie fast mit außergewöhnlichen seelischen Phänomenen, wie Vision, Audition, Stigmatisation, Levitation gleichgesetzt. Selbst in der (katholischen) →Theologie wird sie nicht ganz einheitlich bestimmt; das hängt zum Teil damit zusammen, daß das Wort nicht christlichen Ursprungs ist und seine Bedeutung sich auch innerhalb der katholischen Überlieferung gewandelt hat. Für die genauere theologische Erhellung der Mystik gilt es deshalb, zunächst einen Überblick über die Wortgeschichte zu gewinnen.

1. *Wortgeschichte.* Mystik leitet sich vom griechischen Adjektiv μυστικός her, das den Verben μύω (Augen und Mund verschließen, um eines →Geheimnisses inne zu werden und es nicht auszuplaudern) und μυέω (in die Mysterien einweihen) sowie den Substantiven μυστήριον (meist als Plural: μυστήρια = die Mysterienkulte; im profanen Sinn: das Geheimnis) und μύστης (der in die Mysterien Eingeweihte) zugehört und darum so viel wie »das die Mysterien Betreffende« bedeutet. In diesem Sinn begegnet es schon im 5. Jh v. Chr. (Aischylos, Sophokles, Herodot). In der neuplatonischen Philosophie und im Gnostizismus (→Platonismus und Neuplatonismus; →Gnosis) erfährt es dann, entsprechend dem neuen Verständnis der Mysterien als dunkler, die Seele zur Einung mit dem Göttlichen emporführender (Erlösungs-)Lehren einen entscheidenden Bedeutungswandel. Es bezieht sich nun nicht mehr auf den kultischen Umgang mit der Gottheit, sondern auf den in Riten, Mythen und →Symbolen verborgenen und durch sie verhüllten göttlichen Seinsgrund der Welt, der nur dem zur Erkenntnis Fähigen, von der großen Menge Abgeschiedenen und *sittlich* Vorbereiteten zugänglich ist. Mystik ist hier also höchste Erkenntnis, mystische Rede, die symbolhaft-verhüllende und in jedem Fall inadäquate Aussage einer letzten, ins Geheimnis gehüllten Wahrheit, die, weil über alles Sinnenhafte und Rationale erhaben, von ihrem Wesen her unaussprechbar ist (vgl. G. Bornkamm, Die Mysterien in der Philosophie, in: ThW IV [1942], 814–816).

Im Umkreis solcher Gedanken ist das Wort in der alexandrinischen Theologie (von Origenes) in den christlichen Sprachgebrauch über-

nommen worden. Es hat hier eine dreifache Bedeutung erhalten: eine kultische, eine kerygmatische und eine theologische. »Mystisch« werden die Kultgegenstände (z.B. der Kelch) und die liturgischen Riten genannt, weil sie ein göttliches Geheimnis, das Geheimnis Christi und der Erlösung, symbolisieren. »Mystisch« ist der verborgene, geistliche Sinn der Hl. Schrift. »Mystisch« ist vor allem die in der →Taufe grundgelegte geheimnisvolle, reale Gemeinschaft des Christen mit Christus (dem Logos: daher Logosmystik), die im →Glauben (Gnosis) und in der →Liebe erfahren wird. Mystik im theologischen Sinn ist also die charismatische, von der Liebe umfaßte Gnosis des vollkommenen Pneumatikers. In der Verbindung von sakramentalem Leben und überrationaler →Gotteserkenntnis, bis zur unvermittelten (außer durch Christus) Erfahrung der göttlichen Gegenwart und Wirksamkeit in der Seele, sieht die spekulative Theologie der Alten Kirche den Kern der christlichen Mystik.
Im 4. Jh beginnt man die Darstellung des Aufstiegs zu den höchsten Stufen der Gotteserfahrung und zur letzten Einung mit Gott *mystische Theologie* zu nennen. Durch den gleichnamigen Traktat des Dionysius Areopagita (5. Jh) ist dieser Terminus und die damit verbundene Lehre dem Mittelalter überliefert worden. Hugo und Richard von St. Victor, Thomas Gallus, Hugo von Balma, Albertus Magnus, Dionysius der Karthäuser, Nikolaus von Kues, sie alle kommentieren die »mystische Theologie« des Areopagiten. Im übrigen ist aber das Wort »Mystik« im lateinischen theologischen Schrifttum des Mittelalters nicht sehr häufig gebraucht. Eine Ausnahme bildet seine Verwendung zur Bezeichnung des geheimnisvollen Sinnes der Hl. Schrift; bisweilen, etwa in dem Ausdruck »mystischer Leib Christi«, kommt es in einem sehr abgegriffenen Sinn vor (vgl. Thomas von Aquin, S. th. III, 8, 1 c und 3 c). Da als das Ziel der Mystik die θεωρία, die Beschauung (die Schau Gottes und der Mysterien des Glaubens) galt, ist der im Mittelalter meist gebrauchte Terminus für Mystik *contemplatio*, wodurch zugleich deutlich wird, daß der theologische Untergrund der Mystik, wie er in →Kult und →Sakrament gegeben war, allmählich im christlichen Bewußtsein zurücktrat. Bei Gerson (1363–1429) begegnet man der Unterscheidung zwischen praktischer und spekulativer Mystik; erstere beinhaltet die Stufen und Weisen der mystischen Erfahrung selbst, letztere die theologische Reflexion über diese Erfahrung. Vom 16. Jh ab bleibt die Prägung »mystische Theologie« der wissenschaftlichen Auslegung der mystischen Erfahrung vorbehalten. Behandelte man darin ursprünglich den ganzen geistlichen Weg, der zur Beschauung führt, also auch die zur Mystik unerläßlichen sittlichen, aszetischen Bemühungen, so wurde im 17. Jh die »mystische Theologie« den höheren Stufen der erkennend-liebenden Gottvereinigung, also der Beschauung im engsten Sinn, insbesondere der sogenannten »eingegossenen« Beschauung, vorbehalten. Was nicht dahin gehörte, bildete den Inhalt der sich nun herausbildenden »aszetischen Theologie«. So wurden

→Aszese und Mystik, die bis dahin nur zwei Seiten ein und desselben Vorgangs bezeichnet hatten, zum Nachteil für beide getrennt. Heute befindet man sich wieder auf dem rückläufigen Weg. Auf Grund des erneuerten Studiums der patristischen Theologie und einer vertieften gesamttheologischen Schau wird wieder die innere Einheit von Aszese und Mystik gesucht. Darin gründet auch das Bestreben, über die Geschichte hinaus die →Offenbarung selbst nach dem theologischen Ort und dem Sinn der christlichen Mystik zu befragen.

2. *Das Wesen der Mystik. a) AT.* Zwar kommt das Wort μυστικός in der ganzen Hl. Schrift nicht vor, wohl aber die damit in der christlichen Überlieferung gemeinte Sache, und zwar nicht nur als Ausnahmeerscheinung, sondern als etwas, das mit dem Wesen der biblischen Offenbarungsreligion zusammenhängt. Gott, der »in unzugänglichem Licht wohnt« (1 Tim 6, 16), ist aus sich herausgetreten und hat sich den Menschen gnadenhaft mitgeteilt, sie zu seinen Partnern gemacht, mit ihnen einen →Bund geschlossen. →Adam, »der nach Gott geschaffen war, in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit« (Eph 4, 24; Konzil von Trient), hatte einen erfahrungsmäßigen Umgang mit Gott (vgl. Gn 3, 8). Auf Grund seines Freiseins von »böser Begierde« (selbstsüchtiger Begehrlichkeit; →Konkupiszenz) und eines gnadenhaften Wissens von →Gott und →Welt, vom Sinn der →Schöpfung und dem Ziel seines Lebens – beides hängt wesentlich zusammen: die Leidenslosigkeit (Freisein von der Übermächtigung durch die eigene Natur und durch naturhafte wie geschichtliche Mächte) und eine tiefere Erkenntnis (Thomas von Aquin, S. th. I, 94, 1) – muß der Austausch zwischen ihm und Gott so unmittelbar und innig gewesen sein, daß dieser für sein gewöhnliches Bewußtsein der Erstseiende, die Mitte aller geschöpflichen Wirklichkeit und die Erfüllung seines Lebens war. Die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Geschöpfen waren für ihn eine einzige Liebe; er liebte alle Geschöpfe in Gott und fand Gott in allen Geschöpfen wieder. Die ihm geschenkte Gnosis (Origenes, Contr. Cels. VII, 39) und die seinem Herzen eingegossene Liebe waren die Zeichen, die ihm die Unversehrtheit seiner Natur kundtaten und ihn die gnadenhafte Gemeinschaft mit Gott erfahren ließen. Seine Gotteserkenntnis war nach den Aussagen der Theologen ein Mittleres zwischen der gewöhnlichen Glaubenserkenntnis und der seligen Schau im Himmel (Thomas von Aquin, S. th. I, 94, 1). Sie blieb innerhalb des Glaubens (Thomas von Aquin, De Ver. 18 a.3 ad 3) und wird doch schon Schau genannt (ebd. a.1 ad 12). Von daher darf man wohl mit Recht sagen, Adam sei ein Mystiker gewesen, und zwar von seiner begnadeten Natur her. Die Mystik gehörte zu seiner Gnadenausstattung; sie war ihm sozusagen »natürlich«.

Die Gotteserfahrung des Anfangs ging durch die Ursünde und den daraus folgenden Verlust der Urgerechtigkeit verloren (→Erbschuld). Aber Gott ließ den Menschen nicht in der Finsternis. Mit der Urverheißung schenkte er ihm zugleich den Glauben an sie als ein Licht

in der Dunkelheit einer Welt, die auf den →Tod zueilt und die sich selbst nicht zu erhellen vermag. Der ersten →Verheißung folgen weitere, und jeweils wird mit der Verheißung der Geist der Berufenen von Gott unmittelbar erleuchtet und ihr →Herz entzündet. Alle, denen Gott in einem inneren, geheimnisvollen Licht, in einem unüberhörbaren, aber nicht zu erklärenden Anruf begegnete: Abraham (Gn 12–22), Jakob (Gn 32, 23 ff; 35, 9 ff), Moses (Ex 3, 1 ff; 19, 3 ff; 33, 18 ff; 34, 6 ff u. ö.), Elias (1 Kg 19, 8 ff), Isaias (Is 6, 1 ff), Jeremias (Jr 1, 4 ff) hatten den Eindruck, unmittelbar von Gott berührt und ergriffen zu werden, ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen (Gn 32, 31; Ex 24, 10 f; Dt 34, 10) – ohne dieses Angesicht allerdings direkt anschauen zu können (Ex 33, 23) –, unvermittelt und sozusagen schutzlos seiner Größe und →Heiligkeit ausgesetzt zu sein (Is 6, 5). Sie wurden bis in die Wurzel ihrer Existenz der eigenen Ohnmacht und Unheiligkeit inne, fürchteten sich, glaubten zu vergehen und fühlten sich zugleich von Gott getragen, erhielten eine Sicherheit, die ihnen niemand zu geben imstande gewesen wäre. Sie erfuhren sich in einem überhellen Licht, das ihr Innerstes durchdrang und sie über Gottes Wesen und seine Heilspläne erleuchtete, gleichzeitig sie aber auch blendete, in Finsternis hüllte – durch die verhüllende Hand Gottes (Ex 33, 23) oder durch eine Wolke, die Gottes lichtvolle Gegenwart und zugleich den Schauenden überschattet (Ex 19, 9; 20, 21; 24, 15 ff), symbolisiert –, so daß sie für das Geschaute und Gehörte kein Wort fanden und ihre Aufträge nicht in rechter Weise weitergeben zu können glaubten. »Nicht doch, Herr, ich bin kein redegewandter Mann, weder gestern noch vorher, seitdem du zu deinem Knecht redetest; vielmehr bin ich schwerfällig mit dem Mund und mit der Zunge«, sagt Moses (Ex 4, 10). »Ach, Herr und Gott, ich weiß nicht zu reden, ich bin ein Kind«, klagt Jeremias (Jr 1, 6). Das ist nicht nur Unbeholfenheit oder Furcht, sondern Unvermögen. Es gibt für die unmittelbar von Gott gewirkten Erfahrungen kein adäquates Ausdrucksmittel in der menschlichen Sprache und Vorstellungswelt.

Zunächst waren es nur einzelne Auserwählte, denen solches widerfuhr. Sie standen in besonderem Auftrag. Sie dienten Gottes Heilsplänen und sollten seine Botschaft dem Volk künden. Aber mit der →Verkündigung dieser Botschaft wurde den Hörern die gleiche Gnade des →Glaubens angeboten, die sie selbst erhalten hatten. Wer sich darum wie sie auf Gottes Wort einließ, der konnte Gottes Gegenwart und wunderbares Eingreifen in ähnlicher Weise wie sie erfahren. Daß dies geschah, bezeugt das AT an vielen Stellen. Vor allem die Psalmen sind voll übernatürlicher, geistlicher Erfahrungen. Wenn diese auch nicht die Intensität aufweisen, wie sie bei den Patriarchen und →Propheten vorkommt, so geben sie dem Glaubenden doch das gleiche Bewußtsein, mit Gott in Gemeinschaft zu stehen, seine schützende Hand zu spüren und seinen Zuspruch zu vernehmen. Sie sprechen von der Süße des →Wortes Gottes (Ps 119, 103), vom Verkosten und

Schauen der Güte Jahwes (Ps 34, 6.9), geben der Zuversicht mitten in der Ungesichertheit und den Gefahren des Lebens Ausdruck (Ps 23) und lassen den Beter als einen Menschen erscheinen, der die Welt im Glauben überwunden hat (Ps 91) und der trotz des Dunkels, das im AT über dem Tod liegt, weiß, daß Gott ihn auch in der Unterwelt nicht vergißt (Pss 49, 16; 73, 23–26; →Gebet). Mit wachsender Glaubenserfahrung erhält die →Gotteserkenntnis und -gemeinschaft immer stärker den Charakter der Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit. Darum kann der Verfasser des Buches Job den schwergeprüften, aber im Glauben standhaft gebliebenen Job am Ende seines Streitgespräches mit Gott sprechen lassen: »Nur nach dem Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber hat mein Auge dich geschaut« (42, 5).
Ob zwischen den mystischen Erfahrungen der großen Begnadeten des Alten Bundes und den übernatürlichen Erfahrungen, die als Frucht eines durch viel →Leid hindurchgegangenen vollkommenen Glaubenslebens dargestellt werden, ein qualitativer Unterschied hinsichtlich ihrer Gottgewirktheit besteht, läßt sich aus den atl. Texten allein, die meist in Bildern und Symbolen reden, nicht mit Sicherheit feststellen. So gewiß die Gottesbegegnungen der Patriarchen und Propheten besonderer Art sind, insofern sie mit einer einzigartigen und amtlichen, stellvertretenden Berufung zusammenhängen (→Stellvertretung), so neigt man heute doch dazu, sie nicht in erster Linie als Ausnahmeerscheinungen zu sehen und isoliert zu betrachten, sondern aus dem Gesamtzusammenhang der →Heilsgeschichte heraus und im Rahmen der allgemeinen Gnadengesetze zu interpretieren. Wir sträuben uns darum gegen die Meinung von Augustinus (Ep. 147, 13, 31–32; De Gen. 12. 27), Thomas von Aquin (S. th. II, II, 174, 4c) und vieler Theologen, die ihnen dabei gefolgt sind, daß die Gottbegegnung des Moses auf dem Sinai eine vorübergehende Schau im eschatologischen Sinn, sozusagen eine kurze Vorwegnahme der →Ewigkeit gewesen sei, und betonen vielmehr, daß der theologische Ort aller mystischen Erfahrungen der Glaube ist. Das atl. Gottesvolk ist auf dem Weg in das Land der eschatologischen Verheißung. Es ist ein Weg wachsender Offenbarung und damit – für alle, die auf Gottes Wort eingehen – wachsender Gottnähe. Vorbildhaft wird das am Beispiel Abrahams, an seinem Glaubensweg von der Stunde der Berufung an (Gn 12) bis zur Höhe des Berges Moria (Gn 22) verdeutlicht. Vom ganzen atl. Volk aber gilt: »Im Glauben sind alle gestorben, ohne die Verheißungen erlangt zu haben. Nur von fern sahen und begrüßten sie diese und bekannten, daß sie ›Pilger und Fremdlinge‹ auf Erden seien« (Hebr 11, 13). Von einer der Begegnungen, die Moses mit Gott hatte, heißt es, Moses habe nur dessen »Rückseite« schauen können, denn »mein Angesicht«, so sagte ihm Jahwe, »ist unsichtbar« (Ex 33, 23). Alle atl. Mystik trägt eine Verheißung in sich, ist in die Zukunft gerichtet, sie weist auf den Messias hin, den Erlöser, der die durch Adams Sünde verlorene Gemeinschaft des Menschen mit Gott wiederherstellen, ja überbieten wird. »Abraham,

euer Vater jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte, er sah ihn und freute sich« (Jo 8, 56). Eben weil atl. Mystik notwendig, vom heilsgeschichtlichen Wesen des Alten Bundes her, die Sehnsucht nach der Vollendung wachruft, ist und bleibt sie eine Vorstufe, verglichen mit der Möglichkeit und der Erfüllung, die der Neue Bund in Christus bringen wird. Darum konnte Christus seinen Zeitgenossen zurufen: »Viele Propheten und Gerechte haben sich danach gesehnt zu sehen, was ihr seht, und sie sahen es nicht, zu hören, was ihr hört, und sie hörten es nicht« (Mt 13, 17). Mit dem Neuen Bund beginnt auch ein neues Kapitel der Mystik.

b) *NT*. Zwar bleibt auch im Neuen Bund alle mystische Erfahrung ein Moment am Glauben. Sie liegt auf der Linie des Wachstums in der Glaubensgnade (2 Kor 1, 13; 10, 15; Kol 1, 10; 2 Petr 3, 18) und ist noch nicht eschatologische Schau. Selbst die Entrückung des Apostels →Paulus »bis in den dritten Himmel« (2 Kor 12, 1–7) ist wohl im Gegensatz zu Augustinus (Ep. 147, 13, 31; De Gen. 12, 28) und Thomas von Aquin (S. th. II, II, 175, 3) nicht als solche zu deuten – aus ähnlichen Gründen, wie sie gegen die behauptete Gottschau des Moses vorgebracht wurden –, aber mit Christus und durch ihn ist die Glaubensgnade reicher geworden. Gott »hat sie überströmend auf uns ausgegossen« (Eph 1, 8) er hat seinen Sohn gesandt, »daß (wir) das Leben haben und (es) in Fülle haben« (Jo 10, 10). Man wird darum von vorneherein erwarten, daß im Neuen Bund die mystische, von Gott unmittelbar gewirkte Glaubenserfahrung als solche jedem Christen relativ leicht zugänglich ist und an sich häufig gemacht werden müßte. Tatsächlich spricht Paulus von ihr wie von etwas Selbstverständlichem (vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 79 ff. 170 ff). Er nennt sie γνῶσις oder auch mit dem volleren Ausdruck ἐπίγνωσις (»Erkenntnis«; Eph 1, 17; 3, 19; Kol 1, 9; 2, 2; 3, 10). Gemeint ist eine Erfahrungs- oder Vertrautheitserkenntnis, wie sie nur zwischen Liebenden statthat. Sie reicht bis auf den Grund der Seele und ist im tiefsten mehr ein Sich-ergreifen-Lassen von einer unbegreiflichen Liebe als ein Erkennen. Sie transzendiert in ihrer Spitze jede Begrifflichkeit und Gegenständlichkeit. Paulus spricht von einer Erkenntnis (= Erfahrung) der Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt (Eph 3, 19). Sie wird nur von den »Vollkommenen« (1 Kor 2, 6; 14, 20; Phil 3, 15; Kol 1, 28) und »Geisterfüllten« (1 Kor 2, 13; 3, 1; 14, 37; Gal 6, 1) gemacht, ist aber dennoch keine Ausnahme von einem allgemeinen Gnadengesetz, kein Privileg einzelner Auserwählter, sondern ein Moment und eine Frucht des gelebten Glaubens und der gelebten, von Gott geschenkten Liebe.

Unmittelbarer Urheber dieser mystischen Glaubenserfahrung ist der →Hl. Geist. Er ist dem Gläubigen von Christus verheißen und in dessen Namen vom Vater gesandt, er soll ihn in die ganze Wahrheit einführen (Jo 14, 26; 15, 26; 16, 13). Von seiner Wirksamkeit in der Seele ist oft die Rede: Er »bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8, 16); er »nimmt sich unserer Schwachheit an

(und) tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8, 26); er »ruft (in unseren Herzen): ›Abba, Vater‹« (Gal 4, 6). Darum werden auch im Zusammenhang mit der γνῶσις öfter geistgewirkte Charismen genannt: »→Weisheit und Klugheit« (Eph 1, 8), »Weisheit und Offenbarung« (Eph 3, 17), »Weisheit und geistliche Einsicht« (Kol 1, 9). Sie sind es, in denen die Liebe Gottes (Christi) als →Licht, das einen neuen Horizont erschließt und so eine neue →Hoffnung auftut, ein neues Verlangen weckt, als Macht, die eine neue Daseinsweise schenkt und garantiert, erfahren wird (Eph 1, 18 f). Auch sie stehen darum allen Christen offen (Eph 1, 8). Mag es außergewöhnliche Charismen geben, die nur einzelnen verliehen werden – die Gaben des Geistes zum Aufbau des Leibes Christi sind verschieden, sagt Paulus (1 Kor 12) –, das Charisma der »Erkenntnis« (und der von ihr ausstrahlenden Kraft) wird niemandem versagt, der sich in einem Leben wachen Glaubens und tatkräftiger Liebe darum müht. »Wir haben den Geist aus Gott empfangen«, schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth, »damit wir die von Gott geschenkten Gnadengüter erkennen« (1 Kor 2, 12). Und welches sind diese Gnadengüter? »Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben. Uns aber hat Gott es durch den Geist geoffenbart« (1 Kor 2, 9 f): »Den Reichtum der Glorie unter den Heiligen (und) die überschwengliche Größe seiner Macht an uns« (Eph 1, 18 f). Der Mensch erkennt es an der »Frucht des Geistes« (Gal 5, 22), die er in sich wahrnimmt. Sie ist zweifacher Art: Die Seele wird mit einem »→Frieden, der alles Begreifen übersteigt« (Phil 4, 7), mit »überreichem Trost« (2 Kor 1, 5), mit »Liebe, →Freude, Friede« (Gal 5, 22) erfüllt; der Hebräerbrief spricht von solchen, die »einmal erleuchtet, die himmlische Gabe geschmeckt ... und des Hl. Geistes teilhaftig geworden, das herrliche Wort Gottes und die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben« (Hebr 6, 4 f). Der Mensch erfährt ferner in sich mächtige Antriebe zu einem vollkommenen Lebenswandel, zu »Langmut, Milde, Gütigkeit, Treue, Sanftmut und Enthaltsamkeit« (Gal 5, 22). Es gibt viele Stufen solcher Erfahrungen. Sie sind zugleich Stufen mystischer Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft.

Ihre entscheidende Bestimmung erhält die ntl. Gnosis durch →Jesus Christus. In ihm hat sie ihren heilsgeschichtlichen und heilstheologischen Ort. Christus ist der Urgrund aller christlichen Mystik, wenngleich er als Schauender diese Gestalt der Gotteserfahrung überschritt. Er hatte in seinem Erdenleben auf Grund der Einheit seiner menschlichen Natur mit dem Logos eine unmittelbare und einzigartige menschliche Gotteserkenntnis. Denn als vollkommener personaler Geist war er sich selbst gelichtet, besaß er sich, wußte er um sich und sein Geheimnis, wußte er, daß er vom Vater gekommen war (Jo 5, 23; 7, 16.28; 8, 14) und zu ihm zurückkehrte (Jo 8, 14; 13, 1), kannte er den Vater (Jo 7, 29; 8, 55; 9, 15), sah er ihn wirken (Jo 5, 19), hörte er sein Wort (Jo 5, 30; 8, 26), wußte er sich mit ihm

eins (Jo 10,30), und der Vater wiederum »zeigte ihm alles, was er selbst tut« (Jo 5,20). Es eignete ihm eine »unmittelbare Schau« des Vaters, die sich allerdings von der »seligen Schau« des Himmels noch unterschied. Von solcher erkennend-liebenden, unmittelbaren Verbundenheit mit dem Vater hat Christus den Menschen Kunde gebracht (Jo 1,18). Selbst im »Licht«, ja *das* »Licht«, wollte er alle zu »Kindern des Lichtes« machen (Eph 5,8; 12,36; 1 Thess 5,5; Mt 5,14–16). Darum redete er auch zu denen, die sein Wort angenommen hatten, »nicht mehr in Gleichnissen, sondern offen« (Jo 16,25). Er war der beauftragte Offenbarer des Vaters und seines Heilswillens, und er bleibt es in Ewigkeit. Aber er ist es nicht nur im Sinne des Verkündigers einer Botschaft, sondern in personaler Begegnung, indem er die innigste Gemeinschaft mit den Menschen eingeht. Er *bringt* nicht nur Licht, sondern *ist* »das Licht der Welt« (Lk 2,32; Jo 1,4; 3,19; 8,12; 12,35.46), indem er sich den Menschen liebend mitteilt; er *verkündet* nicht nur das Wort, sondern *ist* das Wort des Vaters an die Menschen, da er und wenn er durch den Glauben in ihren Herzen wohnt (Eph 3,17) und sie im Anhören seiner Botschaft ihn immer zugleich mithören (vgl. Apk 3,20). Christus konnte den Offenbarungsauftrag seines Vaters gar nicht anders erfüllen, weil er mit diesem eins ist. Er ist die Sichtbarkeit und Greifbarkeit der väterlichen Liebe zu den Menschen. Wer ihn sieht, sieht den Vater (Jo 14,9), wer ihn hört, hört den Vater (Lk 10,16), wer ihm glaubt, glaubt dem Vater, wer ihn liebt, liebt den Vater. Darum konnte er zu seinen Jüngern sagen: »Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren« (Jo 14,21). Von daher wird verständlich, daß im NT, vor allem bei Johannes und Paulus, nicht nur von einer Gotteserfahrung, sondern ebenso häufig von einer Christuserfahrung, der Erfahrung des Einsseins mit Christus, die Rede ist; man denke an das Weinstockgleichnis bei Johannes oder an die zentrale Bedeutung, die bei Paulus der Formel »in Christus« zukommt. Gott ist uns in Christus erschienen und in Christus kundgeworden; in Christus haben wir Gemeinschaft mit ihm; er wird auch nur durch Christus und in Christus erfahren. Die Mystik ist im NT daher von ihrem Wesen her immer auch Christusmystik, und da die grundlegende Offenbarung Christi seine Hingabe am Kreuz war, in der die unbegreifliche und umfassende Liebe des Vaters wie in einem Brennpunkt sichtbar geworden ist, ist christliche Mystik vor allem Kreuzesmystik: »Leben ist für mich Christus und Sterben Gewinn« (Phil 1,21) und: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), schreibt Paulus. Christusmystik, so könnte man zusammenfassend sagen, ist die alle Erkenntnis übersteigende Erfahrung der Liebe des gekreuzigten Christus und darin der überschwenglichen Liebe des Vaters. Während Paulus mehr bei der Christusmystik verweilt, ist für Johannes die Christusmystik stärker der Durchgang zur Gottesmystik. Für beide aber ist die Betonung der sakramentalen

Verwurzelung der Mystik in der →Taufe (Röm 6, 3–11; Gal 3, 27 f; Kol 2, 12 f) und in der →Eucharistie (Jo 6, 51 b–56) sowie ihr sozialer Charakter, ihre Sinnrichtung auf den »Leib Christi« bzw. die Gemeinschaft der Brüder, kennzeichnend.

3. *Geschichtliche Ausprägungen.* Die biblischen, insbesondere ntl. Aussagen über die von uns als mystisch gedeuteten Gottes- und Christuserfahrungen sind in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte nach ihren verschiedenen Elementen abgewandelt worden. Kann man schon in den beiden Testamenten der Qualität (Intensität) und dem Inhalt (Motiv) nach sich voneinander unterscheidende mystische Erfahrungen feststellen, so noch viel mehr in der Geschichte der →Kirche. Das gilt vor allem für die theologische Reflexion über die Mystik: über den mystischen Aufstieg und die Weisen mystischer Christus- und Gotteseinung. Sie ist oft ein Spiegelbild der zugrunde liegenden philosophisch-theologischen Anschauungen einer bestimmten Zeit.

a) Sieht man einmal von der im urchristlichen Martyrium aufflammenden Christusmystik ab (Ignatius von Antiochien, Polykarp usw.), so ist die erste große Periode christlicher Mystik – die *Väterzeit* – durch eine Verbindung von seinshaft-theologischer und psychologisch-erfahrungsmäßiger Betrachtungsweise gekennzeichnet, wobei allerdings die erste überwiegt und die eine von der anderen oft nicht zu unterscheiden ist. Ihr Haupttypus ist die sogenannte »Logosmystik«. Man begegnet ihr vor allem bei Origenes und – von ihm abhängig – bei Methodius, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor. Ihr Einfluß ist aber weit darüber hinaus, im Osten bis zum Hesychasmus der Byzantiner, im Westen bis zu Scotus Eriugena, Richard von St. Victor und Meister Eckhart anzutreffen. Das tätige oder aszetische Leben (πρᾶξις), mit dem Ziel der Erringung der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια), gilt als die unerläßliche Voraussetzung der mystischen Beschauung (θεωρία) und Gotteseinung. Aszese und Mystik bilden eine Einheit. Inhaltlich wird das Wachsen und die Vollendung des mystischen Lebens einmal als Brautschaft, zum anderen als Geburt Gottes im Herzen des Menschen beschrieben, und beides ist, weil christliche Mystik in der Menschheit Jesu ihren Ort hat, zugleich Kreuzesmystik. Zuweilen hat man den Eindruck, daß die (neuplatonisch gefärbte) Logosmystik nur als Durchgang zur Gottesmystik betrachtet werde. Aber auch dort, wo eine Verkürzung der Menschheit Jesu droht, findet sich dicht daneben immer wieder eine ganz klare und warme Jesus- und Christusmystik. Mit dem neuplatonischen Untergrund hängt es auch zusammen, daß in der spekulativen mystischen Theologie (besonders bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionysius) die Unerkennbarkeit Gottes und darum die dunkle mystische Schau außerordentlich stark betont wird *(theologia negativa).*

b) In der zweiten Periode christlicher Mystik, im *Mittelalter*, ist – wenigstens in der abendländischen Kirche – ein allmähliches Zurück-

treten der theologischen Betrachtungsweise zugunsten einer mehr psychologischen zu beobachten; das bedeutet zugleich ein immer stärkeres Hervortreten des affektiven vor dem intellektuellen Element (Meister Eckhart und wenige andere bilden hier eine Ausnahme). Augustinus ist der große Lehrmeister mittelalterlicher Mystik; selbst Pseudo-Dionysius wird von ihm her interpretiert. Die einzelnen Stufen mystischer Erfahrung werden (etwa bei den Victorinern) schärfer herausgearbeitet, ebenso der eigentliche Ort mystischer Erfahrung, die Geistseele, der Seelengrund *(apex* oder *acies mentis, synteresis).* Das Interesse an der Psychologie der mystischen Begnadung wird durch die wachsende Andacht zur Menschheit Jesu noch entscheidend gefördert. Ihr haben wir jenen Reichtum mystischen Lebens zu verdanken, der das Mittelalter so sehr kennzeichnet: die affektive Brautmystik, Passionsmystik, Herz-Jesu-Mystik, wie sie durch Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Bonaventura, Gertrud die Große, Angela von Foligno oder Katharina von Siena bezeugt werden. Der ekklesiologische Charakter der Mystik, wie er u. a. in den Hohelied-Kommentaren noch bis Bernhard zum Ausdruck kam, verblaßt damit allerdings immer mehr. Mystik wird zur Sache des einzelnen begnadeten Menschen. Das läßt sich sehr gut an der sogenannten deutschen (nach G. Müller besser »altdeutschen«) Mystik nachweisen, insbesondere an der bräutlichen Nonnenmystik (Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn) oder an der Mystik der sog. »Gottesfreunde« (14. Jh, vor allem am Rhein, mit den Zentren Basel, Straßburg und Köln), aber auch an den beiden großen Seelenführern und Predigern Heinrich Seuse und Johannes Tauler (weniger an Eckhart, der seine Zuhörer zum meditativen Nachvollzug des ganzen Schöpfungs- und Erlösungswerkes des dreifaltigen Gottes anleitet). Die Innigkeit dieser Mystik ist darum kaum zu überbieten. Die Subjektivität der Aussagen macht es allerdings oft auch schwer, echte Mystik von bloßer Affektivität zu unterscheiden. Der fehlende theologische Unterbau ist – vor allem in der Spätzeit der deutschen Mystik – nicht selten der Grund für einen Gefühlsüberschwang, der bis zur schwülstigen (erotischen) Phrase reicht, etwa in den Briefsammlungen und Schwesternchroniken mancher Nonnenkonvente des 14. Jh. Den Kern mystischer Erfahrung sieht man vielfach in den sog. mystischen Phänomenen, in Visionen und Ekstasen. Andererseits kennt auch das Spätmittelalter noch große Mystiker, etwa den Niederländer Jan Ruysbroek oder Dionysius den Kartäuser, und der ganzen »Devotio moderna« eignet – Nachwirkung einer jahrhundertelangen Bewegung – ein mystischer Zug.

c) Die *Neuzeit* hat die psychologische Beschreibung der Mystik zu einer letzten Vollendung gebracht. Teresa von Avila ist darin die bis heute unübertroffene Meisterin. Sie nennt sieben »Wohnungen« oder Stufen des mystischen Aufstiegs, von denen die drei ersten der Vorbereitung auf die gnadenhafte Erfahrung Gottes dienen, während die

vier weiteren diese Erfahrung selbst beschreiben. Auch Johannes vom Kreuz, Teresas Mitarbeiter in der Reform des Karmeliten-Ordens, bietet eine ins einzelne gehende Phänomenologie des mystischen Erlebens, wenn ihm auch bei seiner glutvolleren und komplizierteren Art die Einfachheit und Überschaubarkeit, der man bei Teresa begegnet, abgeht. Er sucht darüber hinaus die mystische Erfahrung tiefer zu begründen und theologisch als Entfaltung und Vollendung des christlichen Gnadenlebens in Glaube, Hoffnung und Liebe einzuordnen. Auf ihm fußt daher die im 17. Jh aufblühende »mystische Theologie«, vor allem seiner Ordensbrüder. Nicht unbeeinflußt von der großen spanischen Mystik des sog. »goldenen Jahrhunderts«, der außer den beiden Karmeliten, den »Lehrmeistern der katholischen Mystik«, Dominikaner, Franziskaner, Augustiner und Jesuiten (u. a. Ignatius von Loyola) angehören, ist die französische Mystik des 17. Jh (Franz von Sales, Johanna Franziska von Chantal, Marie de l'Incarnation), die in der auf Kardinal Bérulle zurückgehenden »Ecole Française« (Jean Eudes, Charles de Condren, Jean-J. Olier) im Geheimnis des menschgewordenen Wortes eine betont christologische Ausrichtung erfuhr. In der französischen Mystik hat man auch das passive Verhalten des Mystikers Gottes Gnadenwirken gegenüber in höchst differenzierter Weise beschrieben, etwa als »Hingabe« (Caussade) oder auch als »reine (desinteressierte) Liebe« (Fénelon). Damit wurde allerdings auch die seit dem 13. Jh immer wieder aufbrechende Gefahr einer quietistischen Mystik (Brüder und Schwestern des freien Lebens, Begharden, Beginen, Alumbrados, Miguel de Molinos) deutlich, die dann noch einmal in dem Streit zwischen den Bischöfen Bossuet und Fénelon um Madame de Guyon eine kirchliche Verurteilung erfuhr. Die Schriften Madame de Guyons ebenso wie die Fénelons fanden in Kreisen des englischen und vor allem des deutschen Pietismus reformierter und lutherischer Herkunft (Gerhard Tersteegen, Gottfried Arnold) eine begeisterte Aufnahme und wirkten dort noch lange fort. An Mystikern selbst hat es der katholischen Kirche auch weiterhin nicht gefehlt. In jüngster Zeit sind es u. a. Therese von Lisieux, Lucie Christine, Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit, Marie A. de Geuser, Hieronymus Jaegen, Maximilian Kolbe, die ein großes Interesse gefunden haben und an denen sich die der gegenwärtigen katholischen Frömmigkeit eignende Hinneigung zur Mystik entzündet. – Hat man somit der psychologischen Seite der Mystik in der Neuzeit die größte Aufmerksamkeit geschenkt und sie mit höchster Vollendung dargestellt, so blieb ihre theologische Begründung und Deutung dahinter weit zurück und erreichte nicht mehr die Höhe der Väterzeit. Erst heute hat sich hier wieder ein Umschwung angebahnt.

J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München 1922; J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn [5]1922; C. Butler, Western Mysticism. London [2]1927; J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques. I. Band: Bruges-Paris 1924, II. Band: Brüssel 1927; R. Otto, West-östliche

Mystik. München 1926; R. EGENTER, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts. Augsburg 1928; J. DE GUIBERT, Études de théologie mystique. Toulouse 1930; A. MAGER, Mystik als Lehre und Leben. Innsbruck 1934; H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935), 333–418; A. STOLZ, Theologie der Mystik. Regensburg 1936; M. VILLER – K. RAHNER, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg 1939; A. MAGER, Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik. Graz 1946; F. W. WENTZLAFF-EGGEBERT, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Berlin [2]1947; TH. STEINBÜCHEL, Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. Düsseldorf 1952; J. BERNHART, Das Mystische. Frankfurt 1953; J. LEBRETON u. a., Contemplation, in: DSAM II (1953), 1237–2193; P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, Ich will Gott schauen. Die geistliche Lehre der hl. Theresia von Avila, des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia vom Kinde Jesu. 2 Bände. Basel 1953–55; H. U. VON BALTHASAR, Thomas und die Charismatik, in: Deutsche Thomasausgabe XXIII (Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens; Kommentar). Heidelberg-Graz 1954; A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen [2]1954; A. WIKENHAUSER, Die Christusmystik des Apostels Paulus. Freiburg [2]1956; H. GRAEF, Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der großen Mystiker. Frankfurt 1959; W. NIGG, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit. Zürich-Stuttgart 1959; L. RICHTER – F. HEILER – S. COHEN – R. BULTMANN – A. ADAM – (H. DÖRRIES) M. A. SCHMIDT – H. R. MÜLLER-SCHWEFE, Mystik, in: RGG IV ([3]1960), 1237–1259; J. WEILNER, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik. Regensburg 1961.

F. Wulf

E. PFEIFFER (Hrsg.), Deutsche Mystiker. 2 Bände. Nachdruck Aalen 1962; Y. CONGAR, Language des spirituels et language des théologiens, in: La mystique rhénane. Paris 1963, 15–34; H. FISCHER, Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts, in: ebd. 109 bis 132; F. VANDENBROUCKE, Die Ursprünglichkeit der biblischen Mystik, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 463–491; A. RAVIER u. a., La Mystique et les mystiques. Paris 1965; H. DUMOULIN, Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg 1966; J. ORCIBAL, Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands. Paris 1966; H. A. OBERMAN – E. ISERLOH – B. HÄGGLUND, Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Göttingen 1967; G. SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt 1967; G. STEPHENSON, Zum Phänomen Zeit und Ewigkeit in der deutschen Mystik, in: Religion und Religionen. Festschrift für G. Mensching. Bonn 1967, 74–83; D. LE SAUX, Indische Weisheit – Christliche Mystik. Luzern 1968; H. FISCHER, Mystik, in: SM III (1969), 649–661; H. FISCHER-BARNICOL, Theologische Methode und mystische Erfahrung, in: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. München 1969, 88–109.

MYTHOS

1. *Begriff.* Es gibt wenige Sachverhalte und wenige Begriffe, die man auf so verschiedene Weise verstanden und interpretiert hat wie den Sachverhalt und den Begriff Mythos.
Ein erster Interpretationstypus liegt vor im aufklärerischen Rationalismus. Für ihn ist der Mythos ein Produkt der Einbildung und gehört einer niederen Stufe des geistigen Lebens an. Er bringt ohne jede kritische Prüfung die Bewegungen, Ängste und Sehnsüchte des Gefühls zum Ausdruck. Er wurde bereits überwunden und muß überall noch fortgesetzt überwunden werden – durch die Kultur, die den Triumph der →Vernunft oder, wenn man will, des Logos über den Mythos darstellt. Solchen Ansichten kann man z. B. begegnen bei W. Wundt (1832–1920), P. Ehrenreich (1855–1914) u. a.
Manche Philosophen und Ethnologen, die zwar an der Idee des

Mythos als einer primitiven Form des geistigen Lebens noch festhalten, bemühen sich indessen schon seit geraumer Zeit darum, eine gewisse positive Bedeutung des Mythos freizulegen. Lévy-Bruhl (1857–1939), einer der großen Vorkämpfer der soziologischen Schule, interessiert sich in seinem Werk »La mythologie primitive« sehr für die »vitale Bedeutung« der Mythen und für ihre Beziehung zu den Riten und Zeremonien, die bei der Festigung der gesellschaftlichen Gebilde eine so wichtige Rolle spielen. Diese Idee greift Bergson (1859–1941) wieder auf – freilich innerhalb einer ganz anderen Gesamtperspektive –, wenn er die zwei Quellen der Moral (→Sittlichkeit) und der →Religion (Les deux sources de la morale et de la religion) behandelt. Wiederum unter ganz anderen Perspektiven sucht der Neukantianer Cassirer dem Mythos eine gewisse Logik abzugewinnen.

Die Romantik war infolge ihrer entschieden antiintellektualistischen Haltung offensichtlich dazu disponiert, im Mythos einen Gehalt zu suchen, der zwar der Vernunft unzugänglich sei, den man aber aufzuwerten verstehen müsse (F. Schlegel, J. Görres u. a.). Im Grunde wird diese Tradition nur weitergeführt, wenn man in der Folgezeit mehr als einmal dazu kam, im Mythos das Organ des religiösen Bewußtseins par excellence zu sehen, insofern dieses religiöse Bewußtsein sich auf Wirklichkeiten erstreckt, die die →Welt der Erfahrung, welche zugleich die Welt des rein rationalen Verstehens ist, übersteigen. Der Mythos ist »die Ausdruckskategorie des religiösen Lebens«, sagte schon W. de Wette (1780–1849). »Vom Standpunkt des gebrochenen Mythos aus ist das Mythische ein Element aller Religion, ist Mythos eine religiöse Kategorie«, schreibt P. Tillich (RGG IV [[2]1930], 365).

Für die Aufwertung des Mythos wurden besonders die Arbeiten von C. G. Jung (1875–1961) bedeutsam. Nach ihm stellen die Mythen eine der bemerkenswertesten Äußerungsformen jener »Archetypen des kollektiven Unbewußten« dar, in denen er eine der Grundstrukturen der menschlichen Realität erblickt.

Eine Reihe von Vertretern der Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie greift diese Ideen auf: z. B. K. Kerényi und vor allem M. Eliade. Dieser betont die Unverlierbarkeit der Bilder, der →Symbole, der Mythen: »Man ist heute dabei, etwas zu begreifen, was das 19. Jh nicht einmal ahnen konnte: Das Symbol, der Mythos, das Bild gehören zur Substanz des geistigen Lebens; man kann sie verschleiern, man kann sie verstümmeln, man kann sie degradieren, aber man kann sie niemals tilgen . . . Man degradiert die Mythen und säkularisiert die Symbole, aber sie verschwinden niemals, auch nicht in der positivistischsten aller Zivilisationen, in der Zivilisation des 19. Jh. Die Symbole und die Mythen kommen von sehr weit: Sie sind ein Teil des menschlichen Wesens, und es ist unmöglich, sie in gleich welcher existentiellen Situation des Menschen im Kosmos *nicht* wiederzufinden« (Images et Symboles. Paris 1952, 12 und 30–31).

Im Gegensatz zu einer abschätzigen und negativen Interpretation des Mythos, die sich damit begnügt, ihn in Gegensatz zur Wirklichkeit zu bringen, trachtet man heute danach, einer positiven Deutung des Mythos zum Siege zu verhelfen, die von der Überzeugung getragen ist, daß der Mythos eine vielfältige menschliche Bedeutung hat. Ebenso kann man es sich heute nicht mehr leisten, in ihm nur noch ein Phantasiegebilde ohne Sinn oder gar eine Verirrung des menschlichen Geistes zu sehen. Mag er auch mehr als einmal das Sehnen wirklichkeitsfremder Phantasie oder unleugbare Verirrungen zur Darstellung bringen, im Grunde bleibt er einer der inhaltsreichsten Gestalten der Sprache. Wenn man den Mythos schon zu etwas in Gegensatz bringen will, dann weniger zur →Wahrheit als zur Geschichte (→Geschichtlichkeit; →Heilsgeschichte). Mit Recht sagt H. Schlier: »Der Mythos kennt keine geschichtlichen Ereignisse, er braucht und will keine. Denn das, was er verkündet, hat sein Wesen nicht darin, daß es einmal *hic et nunc* geschehen ist, sondern darin, daß sich in ihm das ewig gleiche kosmische Geschick des Menschen widerspiegelt. Das, was der Mythos verkündet, hat sein Wesen nur als symbolisches Geschehen, es ist nur in dem, daß es und was es bedeutet« (Hochland 48 [1955/56], 206). Im Grunde sagt der Mythos den Menschen selbst aus in seiner ohnmächtigen Suche nach dem →Heil. Aber es ist der gleiche Mensch, dem Gott in seiner geschichtlichen Initiative sich zu vernehmen gibt, um ihm jenes Heil zuzuwenden, das er sich selbst nicht geben kann. Es ist wichtig, diese Bemerkungen nicht aus dem Blick zu verlieren, wenn man die Frage »Mythos und biblische →Offenbarung« richtig behandeln will.

2. *Mythos und atl. Offenbarung*. Bevor wir an diese Frage herangehen, muß daran erinnert werden, daß es einen engen, rationalistischen Begriff von Mythos gibt, und es ist kein Zweifel, daß dies der übliche Begriff weiterhin bleibt. Man darf daher nur mit Vorsicht und mit äußerstem Vorbehalt davon reden, daß man in der Bibel mythischen Elementen einen gewissen Platz zugestehen müsse. Man muß dabei vor allem beachten, daß man keinerlei Vorentscheidung trifft hinsichtlich der vollen Wahrheit all dessen, was die Bibel sagt. Das Bemühen, dies zu beachten, und dazu der eben namhaft gemachte übliche Sprachgebrauch des Wortes Mythos führen mit Recht den Großteil der katholischen und eine Reihe protestantischer Autoren (H. Gunkel, O. Eissfeldt u. a.) dazu, den radikalen Gegensatz zwischen der biblischen Botschaft und den verschiedenen Formen von Mythologie zu betonen. Die Bibel versteht sich wesentlich als Zeugnis des Eingreifens Gottes in die Geschichte, in dem Gott sich selbst erschließt und das Heil schafft.

Dennoch, »so transzendent die biblische Botschaft auch sein mag, sie ist zu sehr eingefaßt in die literarische Umwelt des Orients, als daß sie sich nicht in den in dieser Umwelt gebräuchlichen Formen ausgedrückt hätte« (H. Cazelles, Le Mythe et l'Ancien Testament, in: DBS VI [1957], 252). Dem ist hinzuzufügen, daß

diese Formen vielfältig und der Mythos nur eine von ihnen ist (vgl. Parabeln, Chronik usw.).

Im übrigen stellt sich die Frage nach mythischen Elementen nicht in gleicher Weise für alle Bücher des AT. H. Cazelles unterscheidet zu diesem Zweck: a) Das »Milieu der Eroberung«, anders ausgedrückt, die im Nordreich aufbewahrte Literatur (Schrift des Elohisten, Kampf Josues, Debora-Lied, Jerobaal-Zyklus, Prophetie des Osee), die »viel mehr epischen als mythischen« Charakters ist. b) Die Schrift des Jahwisten, die bedeutend universalistischer ist. Der Jahwist bemüht sich, den Heilsplan des Gottes Abrahams bereits in einer Geschichte von den Ursprüngen der Menschheit anzusetzen. Auf diese Weise, nämlich »um die Stellung des Menschen zu beschreiben, die Relation des Menschen zu einem Gott, der von fernher über die Zeit herrschte, darin der Mensch lebte, mußte der Autor auf die Verfahrensweisen seiner Zeit zurückgreifen« (H. Cazelles, aaO. 257). c) Den Deuteronomisten und die →Propheten, die die Reaktion zur Reinerhaltung des Glaubens gegenüber den umgebenden Kulturen darstellen und damit auch gegenüber den »mythischen« Darstellungen, die diese mit sich führen konnten. Die Propheten, die sich an die Volksmassen wenden, bedienen sich ohne Zweifel gern einer Bildersprache, aber der allegorische Charakter dieser Bilder und ihre Übertragung auf das Eschatologische, wie sie die Propheten vornehmen, können nicht übersehen werden. d) Die Eschatologie und die Apokalyptik, die deren privilegierte Sprache ist. Diese Sprache, »mag sie auch durch die von den Propheten besorgte Umwandlung hindurch auf die mythische Sprache zurückgehen, scheint man doch nicht mythisch nennen zu dürfen, denn sie hat den Kontakt verloren mit dem Rhythmus der Naturgezeiten, mit den biologischen und soziologischen Gegebenheiten. Diese Sprache ist eine technische und künstliche Sprache geworden, in der die Bilder keinen Wert haben, wenn man sie auf die sinnfällige Wirklichkeit bezieht, in der der Mensch lebt« (aaO. 260).

In einem ganz allgemeinen Sinne kann man die gesamte Offenbarung des AT als einen »langen Entmythologisierungsprozeß« betrachten, in dem die tätige Macht des allein wahren Gottes, der die Heilsgeschichte lenkt, sich darin bestätigt, daß sie alle Darstellungen außer Kurs setzt, in denen die Menschen versuchten, ihre Stellung in der Welt auszudrücken. Die Bibel bewahrt von diesen Darstellungen höchstens »diesen Sinn, daß die Welt, in der der Mensch lebt, nicht eine abstrakte oder unpersönliche Welt ist wie die der naturwissenschaftlichen Gesetze oder der philosophischen Begriffe« (aaO. 261). Die mythischen Elemente, die das AT bisweilen beibehalten mag, sind wie die Worte eines Satzes, in dessen Ganzheit erst der Sinn zu suchen ist. Und dieser Sinn ist alles andere als mythisch: Er beinhaltet den *Schöpfungsakt* (→Schöpfung) und das geschichtliche Werk eines vollständig ungeschuldeten Heiles, das der Mensch weder hervorbringen noch auch nur denken konnte.

3. *Mythos und ntl. Offenbarung.* Mehr freilich als im Hinblick auf das AT ist das Problem »Mythos und Offenbarung« im Hinblick auf das NT seit einigen Jahren mit viel Lärm aufgeworfen und mit Leidenschaft diskutiert worden. Es knüpft sich bekanntlich an den Namen *Bultmann*, der in einem berühmten Vortrag über NT und Mythologie (1941) die »Entmythologisierung« des NT als eine der dringlichsten und fundamentalsten Aufgaben der →Theologie deklarierte (→Hl. Schrift und Theologie).

Bultmann ist keineswegs der erste, der auf das Vorhandensein von »Mythen« in den ntl. Schriften hinwies. Man trifft diese Ansicht schon bei einer Reihe von Exegeten der Aufklärung (J. G. Eichhorn, 1752–1827; Ph. Gabler, 1753–1826 u.a.). Bekanntlich hat D. F. Strauß (1808–1874) in seinem berühmten »Leben Jesu« eine systematische Gesamtinterpretation des NT vom Begriff des Mythos her versucht. Wenn Strauß auch nicht leugnet, daß es einige historische Elemente im Grundbestand der Evangelien gebe, so sind letztere doch nach ihm weit mehr das Produkt eines kollektiven Enthusiasmus seitens der Urgemeinde als die Beschreibung wirklich geschehener Begebenheiten. Desgleichen ist E. Renan (1823–1892) zwar mehr als Strauß geneigt, die in den Evangelien enthaltenen historischen Tatsachen anzuerkennen, aber auch er betrachtet deshalb nicht weniger die Evangelien als »legendäre Biographien«, als Frucht einer »großen, spontanen Konspiration«; in ihnen zeige sich die wohlbekannte Tendenz einer Gemeinschaft, ihre Impressionen und Erfahrungen auf die Ebene des Mythos zu transformieren.

Einige Kritiker (P. Alfaric, P. L. Couchoud, E. Dujardin) gingen sogar so weit, die historische Existenz Jesu völlig zu leugnen und in dem, was die Evangelien berichten, nur die mythische Projektion der Träume und Erwartungen seiner Zeitgenossen zu sehen. Eine solch extravagante Hypothese hat es nie dazu gebracht, ernst genommen zu werden. Gemeinhin schwankte die sog. liberale Kritik lediglich hinsichtlich des mehr oder weniger großen Anteils, den sie dem historischen und dem sog. mythischen Element, das sie im →Evangelium und allgemein in den ntl. Schriften feststellen zu können glaubte, zuerkannte. Die Religionsgeschichte ihrerseits schien mehr als einmal diese Hypothesen zu bestätigen. Im allgemeinen aber glaubte sie, dem Mythos (auch wenn man das Wort nicht immer gebraucht) all das zuschreiben zu sollen, was irgendein Eingreifen übernatürlicher Art postulierte.

Die Originalität Bultmanns und der Grund des Widerhalls, den seine Ideen gefunden haben, liegt daher nicht darin, daß er auf die Kategorie des Mythos zurückgreift, um die exegetischen Probleme des NT zu behandeln. Diese Kategorie trägt vielmehr bei ihm simplifizierende Züge und knüpft dadurch an die rationalistische Epoche an. Seine Originalität und sein Erfolg beruhen auf der radikalen Art, mit der er das Problem des Mythos im NT stellt, und vor allem auf der positiven Lösung, die er zu geben glaubt.

Bultmann geht es weniger darum, die mythischen Elemente von den historischen zu scheiden, wie die frühere Kritik es tat, er betont vielmehr, daß das *gesamte* »Weltbild« des NT mythisch ist: eine Welt in drei Stockwerken (Himmel, Erde, Hölle); ein Ablauf der Geschichte, der beherrscht ist vom Handeln unter- oder überirdischer Mächte (→Engel; →Satan) und der auf eine kosmische Katastrophe hinausläuft, der »Wehen« vorausgehen und die ihren Höhepunkt erreicht mit der Ankunft des eschatologischen Richters, der Auferstehung der Toten, dem →Gericht über Heil oder Verdammnis. Denn nicht nur das atl. Weltbild ist nach Bultmann mythisch, sondern ebenso die gesamte Darstellung des Heilsereignisses, d.h. das, was »den eigentlichen Inhalt der ntl. →Verkündigung« bildet: die Sendung des präexistenten Gottessohnes, die Tilgung der →Sünden, die Auferstehung, durch die Sünde und →Tod als vernichtet angesehen werden (→Auferstehung Jesu), die Erhöhung zur Rechten Gottes, die Erwartung der bevorstehenden Wiederkunft des höchsten Richters usw. In Verbindung damit steht die Lehre von den →Sakramenten, die den Ort der Vereinigung mit dem erhöhten Herrn darstellen und das Unterpfand des Heiles sind, genauso wie der Geist, den sie mitteilen. Nach Bultmann ist der Großteil dieser mythischen Darstellungsmittel der kulturellen Umwelt des NT entnommen, besonders der jüdischen Apokalyptik und dem gnostischen Erlösungsmythos. Im übrigen will Bultmann die Mythen aus dem NT nicht einfach eliminieren (ein unmögliches Unterfangen, denn das *Ganze* ist von ihnen durchsetzt), er will sie *interpretieren*. Er will in der Tat einerseits glaubhaft machen, daß die Mythen eine Bedeutung haben, und andererseits, daß es in keiner Weise die Intention des NT ist, ein Weltbild zu liefern (ein mythisches Weltbild ebensowenig wie ein wissenschaftliches), noch auch unsere Einbildungskraft auf ergreifende und bewegende Darstellungen der Heilswirklichkeiten festzulegen. Was das NT übermitteln will, ist eine lebendige Botschaft, die sich an unsere →Existenz wendet (→Entscheidung; →Freiheit; →Herz). Diese Botschaft haben der Exeget und der Theologe zu erschließen. Genau das ist der Gegenstand der *existentialen* Interpretation, die die positive Seite des Bultmannschen Entmythologisierungsprogrammes darstellt.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, direkt zu entfalten, worin diese existentiale Interpretation besteht, noch haben wir alle Einwände zu formulieren, die man sowohl vom Standpunkt des →Glaubens wie auch vom Standpunkt der →Vernunft aus gegen sie erheben kann. Unsere Kritik am Vorhaben Bultmanns soll vielmehr von einer Überlegung ausgehen, die zu prüfen hat, in welchen Grenzen und in welchem Sinn man von Mythos im NT sprechen kann.

Wenn der Mythos im Sinne der üblichen Terminologie mehr oder weniger der Fabel oder der Legende verwandt ist, oder auch, wenn er lediglich die Realitäten der Natur und der Welt den Gottheiten zuschreibt, dann ist es klar, daß wir im NT in keiner Weise irgendeiner

Art von Mythen begegnen. Es warnt sogar ausdrücklich vor solchen μῦθοι (vgl. 1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14; 2 Tim 4,4) und stellt ihnen entschieden die geschichtliche Wirklichkeit gegenüber, für die es Zeugnis ablegt. »Wir sind nicht schlau ausgedachten μῦθοι nachgelaufen, als wir euch die Macht und die Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus kundtaten, da wir doch Augenzeugen seiner Herrlichkeit waren« (2 Petr 1,16). Wie steht es, wenn man von der Definition Bultmanns ausgeht? Bultmann sagt: »Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z.B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, derzufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden« (Kerygma und Mythos I, 22). Nachdem Bultmann diese scheinbar klare Definition gegeben hat, muß er zugestehen, daß die genauen Grenzlinien des mythischen Sachverhaltes nicht von allen an derselben Stelle gezogen werden. Wer jede Idee eines wie auch immer gearteten Handelns Gottes schon als mythisch betrachtet, erweitert diese Grenzlinien offensichtlich über jene hinaus, die Bultmann selbst festlegen wollte (vgl. aaO. 48). Er meint indessen, daß man auch im zuletzt genannten Fall noch von dem Problem ausgehe, das er habe beschreiben wollen. Kann man sich dennoch nicht fragen, ob die Grenzen, innerhalb deren Bultmann selbst das Problem stellt, nicht jede im eigentlichen Sinne agnostische Position zulassen? Bultmann gibt zu, man könne von einem göttlichen Handeln nur in »analoger« Weise (→Analogie) reden (Kerygma und Mythos II, 196). Aber was ist dann der wesentliche Unterschied zwischen dieser »analogen« und der »mythischen« Redeweise, wie Bultmann sie definiert? H. Fries stellt dazu fest: »Man kann gar nicht anders als mythologisch von Gott reden, wenn man mythologisch so versteht, wie Bultmann es tut. Bultmann selbst aber gerät mit seiner Konzeption unweigerlich in folgende *Aporie:* Entweder ist das Heils- und Christusgeschehen kein ›Tun‹ Gottes, oder es ist ein mythisches Tun, und zwar in dem Sinn, wie es von Bultmann abgelehnt wird« (Bultmann, Barth und die katholische Theologie, 162). Tatsächlich erscheint einem konsequenten Liberalen wie F. Buri die Kerygma-Theologie, wie Bultmann sie verkündet, den Absichten ihres Autors zum Trotz unausweichlich mythologisch geprägt. Deshalb verlangt er über die Entmythologisierung hinaus noch eine »Entkerygmatisierung« der Theologie. Zahlreiche andere Theologen, auch nichtkatholische, sind der Ansicht, alles ausscheiden wollen, was Bultmann als mythisch bezeichnet, hieße die ganze anthropomorphe Denkart ausscheiden, die der Bibel wesentlich ist (vgl. E. Brunner, Dogmatik II, 315; Kerygma und Mythos IV, 232). Es scheint sogar, daß dies die Aushöhlung der →Inkarnation bedeutet, die das Fundament des christlichen Glaubens ist (Kerygma und Mythos II, 160).

In der Tat wäre gerade der Begriff der Inkarnation für Bultmann

reichlich mythologischen Ursprungs. Der Begriff, auf den er mit Vorliebe zurückgreift, um die christliche Heilsbotschaft auszudrücken, ist der Begriff des »Paradox«. Diesen Begriff stellt er entschieden dem Mythos gegenüber. Während dieser nach seiner Meinung das Göttliche und das Menschliche, das Jenseits und das Diesseits vermengt, identifiziert jener beide stets nur »indirekt«, auf der »eschatologischen« Ebene des Glaubens, außerhalb jeglichen objektiven Sich-Zeigens.

Diese Theologie des »Paradox« reproduziert in gewisser Weise die Positionen der nestorianischen Theologie, in der es niemals dazu kam, daß das Göttliche wirklich in das Menschliche einging und sich im eigentlichen Sinne in ihm manifestierte. Obwohl Bultmann in gewisser Hinsicht dem Mythos in den ntl. Schriften einen zu großen Platz einräumt (und damit seine Abhängigkeit von einer relativ überholten Kritik erweist), würdigt er doch nicht genügend jenes Warten auf Gott, das sich im Mythos ausdrücken kann, und auch nicht jene konkrete Erfahrung des Heiles, zu deren Formulierung der Mythos (verstanden in dem Sinne, wie wir ihn sogleich definieren werden) zuweilen seinen Dienst geleistet haben mag.

Wie die moderne Ethnologie und Phänomenologie gezeigt haben, kann man den Mythos als den komplexen Ausdruck einer gewissen globalen Erfahrung betrachten, die der Mensch von sich selbst und von den geheimnisvollen Realitäten hat, mit denen er sich verbunden fühlt. Bultmann selber ignoriert diese Konzeption nicht vollständig (vgl. Kerygma und Mythos I, 22–23). Aber in der Definition, auf die er sich stützt, scheint sie nicht zur Sprache gebracht, noch scheint er sie gebührend zu beachten bei der Interpretation, die er selbst hinsichtlich der von ihm als mythisch angesehenen Elemente des NT vorträgt. Diese haben für ihn nur den sehr allgemeinen und abstrakten Sinn, die »Bedeutsamkeit« der Erscheinung Jesu für das Heil kenntlich zu machen. Sie haben nicht jenen konkreten Wert eines eindringlichen Hinweises auf transzendente, aber genau bestimmte Wirklichkeiten.

Man kann nicht genug betonen, daß die christliche Botschaft auf etwas ganz anderes abzielt als darauf, Darstellungen oder Spekulationen mythischer Art zu liefern. Sie ist wesentlich die →Verkündigung eines Ereignisses, des geschichtlichen Eingreifens Gottes in unsere Welt, der Tatsache, daß das Heil vollendet ist im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi. Um uns aber diese Tatsache in ihrer unerschöpflichen Bedeutung begreiflich zu machen, konnte sie Darstellungselemente mehr oder weniger »mythischen« Charakters benutzen, die sie der geistigen Umwelt entnahm, in der die Botschaft ankommen und Widerhall finden mußte – genauso, wie sie, damit das →Wort Gottes vernehmbar werde, all die Schätze auswertete, die sich in den Sprachen und Kulturen angesammelt haben, in denen die Botschaft ausgesagt wurde.

Selbst so betrachtet, würde man den Hinweis auf mythische Elemente

im NT auf relativ Weniges reduzieren müssen. Wenn die moderne Kritik auf diese »mythischen« Elemente aufmerksam macht, präzisiert sie gemeinhin, daß es sich dabei um drei Haupttypen handelt: um die jüdische Apokalyptik, um das Thema »Urmensch–Erlöser« und schließlich um die Elemente, die an die »hellenistisch-orientalischen Mysterienkulte« gebunden sind (vgl. H. Schlier, in: Hochland 48 [1955/56], 202–203).
Die Motive der jüdischen Apokalyptik, die man im NT finden kann, entsprechen stereotypen Verfahrensweisen; sie stellen eine Art »Chiffre« dar, die keinen anderen Zweck hat als den, symbolisch anzudeuten, was von sich aus unbegreiflich ist und jede Darstellung übersteigt (H. Schlier, aaO.).
Nicht viel anders steht es mit den aus dem Orient stammenden soteriologischen Spekulationen, deren Geschichte übrigens sehr unsicher ist (Kerygma und Mythos V, 88). Auch hier benutzt sie das NT – soweit es sich überhaupt auf sie bezieht – nur als einfache »Chiffre« (H. Schlier, aaO. 203).
Wenn man schließlich glaubt, einen Einfluß der »hellenistisch-orientalischen Mysterienkulte« (→Sakrament I) feststellen zu müssen – etwa in der paulinischen Lehre von der →Taufe (was aber sehr umstritten bleibt) –, so wäre das nur der Einfluß eines Denkschemas, aber in keiner Weise der Einfluß eines Glaubens, der bereits seinen bestimmten Inhalt hat.
Der Einfluß, den »Mythen«, wie die geistige und kulturelle Umwelt des Urchristentums sie bereitstellte, auf das NT haben ausüben können, darf somit keinesfalls überschätzt werden. »Das Jüdische, auch außerhalb Palästinas, und das Rationale der hellenistischen Zeit haben das Mythische des Mythos weithin schon abgefangen, wenn auch keineswegs überwältigt. Sollte das Neue Testament ihn wiedererweckt haben?« (H. Schlier, aaO. 204) Findet man seine Spuren im NT, so handelt es sich lediglich um ein freigewähltes Verfahren, mit dem man eine Wirklichkeit ausdrücken will, die in keiner Weise an den Mythos gebunden ist: die Tatsache des heilschaffenden Eingreifens Gottes, realisiert in einer geschichtlichen Person, in deren Gedanken und geheimnisvolles Schicksal das NT uns eintreten lassen möchte. Selbst in dem Fall, wo die zur Sprache kommende Wirklichkeit die schlichte sinnliche Wahrnehmung übersteigt – etwa im Falle der Auferstehung –, behalten die faktischen, erfahrbaren Realitäten stets unverkürzt ihre Vorrangstellung.
Aber wenn die inspirierten Verfasser es manchmal für gut befanden, teilweise die Sprache des Mythos zu übernehmen, so darf man darin nicht eine Art Schwäche auf ihrer Seite erblicken, eine unfreiwillige Konzession an eine Gedankenwelt, von der sich zu befreien ihnen lediglich die Kraft gefehlt hätte. Als mögliche Ausdrucksweise konnte die Sprache des Mythos einen Dienst leisten bei der Entfaltung der Offenbarung in sich selbst, in ihrem höchst transzendenten Gehalt. Denn in der Offenbarung wird Gottes Wort im eigentlichen Sinne

menschliches Wort, und nur als solches verbreitet sie ihr Licht und erlangt ihre ganze heilschaffende Wirksamkeit. Das →Geheimnis, dessen Verkündigung der Mythos gegebenenfalls unterstützen kann, hängt nicht innerlich davon ab, wie es formuliert wird. Die geschichtlichen Realitäten, deren ganze Bedeutung der Mythos vielleicht besser darzutun ermöglicht, bestehen unabhängig von dieser Art, ihren Inhalt auszusagen. Aber dieses Geheimnis ist *Heils*geheimnis, und als solches vollendet es sich wahrhaft erst, insoweit es aufgenommen wird. In dem Maße, als der Mythos dazu beiträgt, kann er eine neue, positive Bedeutung erhalten.

Wenn die Sprache des Mythos, die man heute als eine der tiefsten Sprachen des Menschen betrachtet, der heilbringenden Offenbarung zu einem besseren Verständnis verhalf, dann haben wir keinen Grund, uns dagegen aufzulehnen. Im Gegenteil, es ist beste katholische Tradition, einen Blick dafür zu haben, wie Gott alle menschlichen Realitäten erfaßt, sie von innen her umformt, um sie zu Trägern der Gnade zu machen, die kein gemeinsames Maß mehr mit ihnen hat.

E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Berlin 1929; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Zürich 1945; Kerygma und Mythos I–V (hrsg. von H. W. Bartsch). Hamburg 1948 (³1954) – 1955; R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949; J. R. Geiselmann, Jesus der Christus. Stuttgart 1951; C. G. Jung – K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich ⁴1951; M. Eliade, Images et symboles. Paris 1952; C. Hartlich – W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. Tübingen 1952; E. Buess, Die Geschichte des mythischen Erkennens. München 1953; F. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche. Stuttgart 1953; J. Bernhart, Bibel und Mythos. München 1954; K. Jaspers – R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung. München 1954; H. Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie. Stuttgart 1955; H. Schlier, Das Neue Testament und der Mythos, in: Hochland 48 (1955/56), 202–212; A. Vögtle, Die Entmythologisierung des Neuen Testaments als Forderung einer zeitgemäßen Theologie und Verkündigung, in: Freiburger Dies Universitatis 4 (1955/56), 9–46. Freiburg 1956; H. Cazelles, Le mythe et l'Ancien Testament, in: DBS VI (1957), 246–261; J. Henninger, Le mythe en éthnologie, in: DBS VI (1957), 225–246; R. Marlé, Le mythe et le Nouveau Testament, in: DBS VI (1957), 261–268; H. Fries, Mythos und Offenbarung, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln ²1958; R. Marlé, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments. Paderborn 1959 (Lit.); J. Slok – J. Haekel – S. Mowinckel – R. Bultmann – H. Meyer, Mythus und Mythologie, in: RGG IV (³1960), 1263–1284; G. Ebeling, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. Tübingen 1962; G. Lanczkowski – H. Fries, Mythos, in: LThK VII (²1962), 746–752.

R. Marlé

A. Awander, Zum Problem des Mythos. Würzburg 1963; J. L. McKenzie, Mythos and Realities. Studies in Biblical Theology. London 1963; W. Müller, Der Mythos heute und die Wissenschaft von gestern, in: Antaios 4 (1963), 501–520; H. Fries, Entmythologisierung und theologische Wahrheit, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 366–391; R. Halver, Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Hamburg 1964; K. Kerényi, Theos und Mythos, in: Griechische Grundbegriffe, Albae Vigiliae, hrsg. v. K. Kerényi. NF XIX. Paris 1964, 11–28; ders., Der Mythos des Glaubens, in: Kerygma und Mythos VI, 4 (1968), 59–69; H. Schlier, Das NT und der Mythos, in: Besinnung auf das NT. Freiburg 1964, 83–96; F. Vonessen, Mythos und Wahrheit. Einsiedeln 1964; Ph. Dessauer, Mythos, Weltbild, Existenz, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 426–444; N. Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Salzburg 1966; O. Cullmann, Mythos und Entmythologisierung im NT, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 125–140; A. Dulles, Symbol, Myth and the Biblical Revelation, in: ThSt 27 (1966), 1–26; C. Colpe, Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus, in: C. H. Ratschow (Hrsg.), Der christliche Glaube und die Religionen. Berlin 1967, 42–87; J. B. Lotz, Inkarnation und Mythos als

Wurzel sakraler Kunst, in: Der Mensch im Sein. Freiburg 1967, 535–561; DERS., Mythos – Logos – Mysterion, in: ebd. 467–483; O. LORETZ, Schöpfung und Mythos. Stuttgart 1968; A. SCRIMA, Der Mythos und die Epiphanie des Unsagbaren, in: Kerygma und Mythos VI, 4 (1968), 51–57; E. TOPITSCH, Philosophie zwischen Mythos und Wissenschaft, in: Die Zukunft der Philosophie. Olten 1968, 203–221; G. WIDENGREN, Mythos und Glaube im Lichte der Religionsphänomenologie, in: Kerygma und Mythos VI, 4 (1968), 129–149; H. FRIES, Mythos – Mythologie, in: SM III (1969), 661–670; K. S. GUTHKE, Die Mythologie der entgötterten Welt. Göttingen 1970.

NACHFOLGE

I. Biblisch II. Geschichtlich

I. Biblisch

Die Worte Jesu vom »Nachfolgen« sind wie nur wenige andere in das Bewußtsein der Christenheit eingegangen. Die damit bezeichnete Wirklichkeit ist schon im NT überaus vielschichtig und beleuchtet die geschichtliche Gebundenheit der urchristlichen →Verkündigung.

1. Der bei den Synoptikern durch ἀκολουθεῖν angezeigte Sachverhalt ist in seinen äußeren Formen vom zeitgenössischen Rabbinat geprägt. Die Schriftgelehrten der Zeitenwende und späterer Jahrhunderte leben mit ihren Schülern zusammen. Diese empfangen ihre Unterweisung vorzüglich durch den praktischen Umgang mit den Lehrern. Dabei wird die Person des Rabbi mit großer Ehrfurcht umgeben. Ein äußeres Zeichen für solche Hochachtung ist die Sitte der Schüler, bei Ausgängen hinter dem Schulhaupt herzugehen, d.i. ihm nachzufolgen. Die Gepflogenheit des spätjüdischen Schulwesens verfestigt sich derart im Bewußtsein, daß der Vorgang des Nachfolgens zum Bildwort für das Schülersein wird. Der historische →Jesus hat sich nach Ausweis aller vier Evangelien in gewissen Grenzen an das rabbinische Lehrer-Schüler-Verhältnis angeschlossen. Die Anrede Jesu als Rabbi (Mk 9, 5; 11, 21; 14, 45; Jo 1, 38), die Bezeichnung seiner Anhänger als μαθηταί und manche andere Einzelzüge der synoptischen Darstellung bestätigen diese Annahme. Die überkommenen äußeren Formen sind freilich nur das Kleid für einen wesentlich neuen Inhalt. Dieser gründet in der heilsgeschichtlichen Stellung Jesu. Seine Sendung als Messias und der Anbruch der Heilszeit prägen den Sinn der Jesusnachfolge.

Diese besteht nach dem Zeugnis der ältesten Überlieferung in der *Lebensgemeinschaft* des Anhängers mit dem historischen Jesus zum Zwecke der Teilhabe an seinem messianischen Werk (Mk 1, 17 par.; 3, 14 f par.). Die Quellen erwähnen zudem ausdrücklich eine vorübergehende Mitarbeit der μαθηταί (Mk 6, 7–13.30 f par.; Lk 10, 1–20). Der Inhalt der messianischen Botschaft Jesu ist Mk 1, 14 f zusammengefaßt. Die wesentlichen Elemente seines Auftrages: Wortverkündigung und Machtzeichen zur Bestätigung des göttlichen Ur-

sprungs der Botschaft, kehren bei der Wiedergabe der Ermächtigung der μαθηταί und in der Darstellung ihrer Tätigkeit wieder. Zwar sind sprachliche Angleichungen durch die Überlieferung nicht ausgeschlossen, doch beweisen sie gerade die Zusammenschau des Evangelisten, der das Werk des Messias und die Aufgabe seiner Anhänger einander zuordnet. Das geschichtlich ursprüngliche Verständnis von »Nachfolgen« ist daher das eines *Berufes*. Diese maßgebende Eigenart erfährt dadurch ihre Bestätigung, daß nicht alle Anhänger des historischen Jesus in die Stellung des messianischen Mitarbeiters aufrücken, sondern nur ein Teil von ihnen, vornehmlich die Gruppe der Zwölf. Zwar wird auch von anderen Personen ein äußeres Hinter-Jesus-Hergehen bezeugt, doch eignet diesem Geschehen keine theologische Relevanz (Mk 3,7; 5,24; Lk 7,9; Jo 6,2). Es weist vielmehr darauf hin, daß auch der theologisch bedeutsame Nachfolgebegriff der drei älteren Evangelien niemals von der ursprünglichen Vorstellung des Nachgehens abgelöst werden darf. Daß Nachfolgen hinter dem Messias Jesus ein Beruf ist und zunächst noch nicht eine Verpflichtung aller Anhänger bedeutet, beweisen auch die scharfen Forderungen, die im Zusammenhang mit dem Ruf in die Nachfolge erhoben werden (Mk 8,34f par.; Lk 14,26f par.; Mk 10,21 parr.; Lk 9,57–62 par.; 14,33). Ihr Sinn liegt in der besonderen Befähigung zum Dienst an der kommenden Königsherrschaft Gottes (→Reich Gottes). Die Preisgabe aller verwandtschaftlichen Bindungen, der Verzicht auf Besitz und heimatliche Geborgenheit und die Bereitschaft zum Lebensopfer sind nach Jesu eigener Absicht keine aszetischen Anweisungen für jeden Umkehrwilligen, sondern berufliche Voraussetzungen und Erfordernisse für den Mitarbeiter des Messias. Die Evangelien enthalten zudem Zeugnisse, die auch Anhänger Jesu in Besitz und Familie eingebettet zeigen (Mk 15,43 parr.; Lk 8,1–3). Die alles überragende Bedeutung des messianischen Schulhauptes drückt sich vornehmlich darin aus, daß er selbst in der nur Gott eigenen Hoheit die Menschen zu seinem Dienst beruft (Mk 1,16–20 par.; 2,14 parr.; 3,13–19 parr.; 10,21 parr.; Lk 5,1–11; 9,59f par.) oder doch über ihr Ansinnen, ihm nachzufolgen, die maßgebliche Entscheidung trifft (Mk 5,18–20 par.; Lk 9,57f par.; 9,61f). Die inhaltlichen Besonderheiten machen die synoptische Jesusnachfolge trotz mancher äußerer Anklänge an zeitgenössische Formen zu einem wirklichen Novum. Der Schüler des Schriftgelehrten erwählt seinen Lehrer aus eigenem Antrieb und nach persönlichem Belieben. Sein Beruf als Gelehrtenschüler gewährt ihm in der spätjüdischen Gesellschaft sogar hohes Ansehen, und als Ziel der Ausbildung winkt die selbständige Stellung einer Lehrautorität. Alles das aber ist dem Anhänger Jesu von vornherein versagt, denn er hat immer der μαθητής zu bleiben, der sein Genügen allein darin finden darf, das Schicksal seines διδάσκαλος zu teilen (Mt 10,24f par.). Das geschichtlich ursprüngliche Verständnis der Nachfolge ist aber maßgeblich an die irdische, d.i. räumlich-zeitliche Existenzweise Jesu

gebunden. Das Ende derselben bedeutet zugleich die Auflösung der Lehrer-Schüler-Beziehung, der Nachfolge überhaupt. Die Schriftsteller des NT verraten ein lebendiges Wissen um diesen Sachverhalt. Auf Grund der innerweltlichen Begrenztheit der Nachfolge Jesu *verzichten* sie in ihrer Darstellung der Beziehung des Christen zum verherrlichten Herrn zunächst ganz auf die vorösterliche Terminologie. Wenn man die für die Lebensgemeinschaft des Anhängers mit dem historischen Jesus in der Form der Nachfolge maßgeblichen Begriffe untersucht, zeigt es sich, daß der Terminus διδάσκαλος als Christusbezeichnung außerhalb der vier Evangelien überhaupt nicht erscheint und daß die Anwendung der synonymen Vorstellungen ἀκολουθεῖν und μαθητής in ihrem geschichtlich ursprünglichen Verständnis gleichfalls auf die nämliche Schriftengruppe beschränkt bleibt.

2. Die Urkirche ringt um *neue Weisen* der Christusbeziehung. *Paulus* lehrt die Lebensgemeinschaft des Getauften mit dem erhöhten Herrn in der Macht des Pneuma (1 Kor 6, 17). Die christliche Existenz wird sehr häufig als ein Sein des Gläubigen in Christus und in der Umkehrung des nämlichen Sachverhaltes als Inexistenz des erhöhten Herrn in seinen Gliedern beschrieben (z. B. Röm 8, 9–11). Da das ursprüngliche Verständnis der Nachfolge nicht nur die Lebensgemeinschaft des Anhängers mit dem Messias umfaßt, sondern wesentlich auch das des Berufes ist, finden sich dafür in den paulinischen Schriften ebenso die sachlich entsprechenden nachösterlichen Ersatzvorstellungen. Der durch →Glauben und →Taufe in Christus Eingegliederte wird zum Werkzeug Gottes und des Kyrios im Dienst an den übrigen Gliedern des Leibes, der →Kirche (1 Kor 3, 9; Kol 4, 11; 1 Thess 3, 2). Es ist stets der Erhöhte selbst, der durch sein Pneuma beruft, die Weisungen gibt und das Werk seiner Mitarbeiter lenkt.

Die *johanneischen* Schriften bezeugen gleichfalls das Bemühen der urchristlichen Theologie um neue Formen der Christusgemeinschaft, die der nachösterlichen Situation des verherrlichten Herrn und seiner Gemeinde auch geschichtlich ganz gemäß sind. Die reziproke Formel μένειν ἐν – veranschaulicht durch die Bildrede vom Weinstock und den Reben (Jo 15, 1–8; vgl. Jo 6, 56) – beschreibt die durch den Glauben und die Taufe von Gott begründete Lebensverbindung des Christen mit seinem Herrn, die in der Treue gegen das →Wort des Offenbarers und durch den Genuß der eucharistischen Gaben erhalten und vertieft wird.

Schließlich gehen einzelne ntl. Autoren auch dazu über, auf Grund des Wissens um die raum-zeitliche Begrenzung der Nachfolge Jesu die überkommenen Begriffsinhalte in einer der nachösterlichen Situation ihrer Leser und Hörer gemäßen Weise *weiterzubilden*. Einige Texte des vierten Evangeliums illustrieren die Fortentwicklung der rabbinisch-synoptischen Synonyme μαθητής und ἀκολουθεῖν. Die Anfänge dazu liegen in einer theologischen Vertiefung des synoptischen Tatbestandes. Für das vierte Evangelium wird das äußere

Nachfolgen nur mehr zum sichtbaren Kennzeichen der inneren Bindung an den Messias vermöge des Glaubens. Wird das Glaubensband gelöst, so findet auch das äußere Miteinander sein Ende (Jo 6, 60–66). Die Umkehrung gilt gleichfalls. Das gläubige →Bekenntnis zu Jesu göttlicher Sendung erklärt sich auch bereit, bei ihm zu bleiben (Jo 6, 67–69). Andere Worte des johanneischen Christus bezeichnen einfachhin die Glaubenstreue, das Festhalten am Wort der göttlichen Selbsterschließung (Jo 8, 30–32) und die gegenseitige Agape nach dem empfangenen Vorbild Jesu (Jo 13, 34 f) als die Merkmale des echten μαθητής Christi.

Auf dieser Stufe der theologischen Begriffsentfaltung von μαθητής ist jeder Bezug zu einer raum-zeitlichen Gemeinschaft mit dem messianischen Rabbi Jesus verlassen. An seine Stelle treten die zwischenzeitlichen christlichen Existenzbestimmungen des Glaubens und der →Liebe, die vermöge des Geistes die Gemeinde an den Herrn der Kirche binden. Aus dem Schüler des Rabbi Jesus ist erst jetzt eigentlich der »Jünger« Christi geworden. Der Terminus μαθητής als Christenbezeichnung, im absoluten Sinn verwendet, erscheint auch in der Apostelgeschichte, und zwar nur zwischen Apg 6, 1–21, 16. Dabei hat der Verfasser des Gesamtwerkes diesen Sprachgebrauch in seinen Quellen schon vorgefunden und setzt sein Verständnis als bekannt voraus. Der μαθητής ist der Christ (Apg 11, 26).

In solcher Wandlung liegt noch eine zweite Veränderung beschlossen, die gleichfalls ausdrücklich ans Licht gehoben zu werden verdient. Der Inhalt von μαθητής als *Berufs*vorstellung, deren Aufwendung auf den Kreis der Mitarbeiter des Messias beschränkt bleibt, wird ersetzt durch das Verständnis von μαθητής als *Heils*kategorie, die nun auf alle jene zutrifft, die der Botschaft vom Heilshandeln Gottes in Christus gehorsam sind.

In gleicher Absicht, die ursprünglich raum-zeitlich gebundenen Termini an die nachösterliche Situation anzugleichen, haben die johanneischen Schriften auch den Begriff ἀκολουθεῖν als synonymes Bildwort für μαθητής mit neuem Inhalt gefüllt. Das hat sich in zwei Stufen vollzogen.

Das Verbum ἀκολουθεῖν bezeichnet an mehreren Stellen des vierten Evangeliums nicht mehr die innerweltliche Gemeinschaft mit dem messianischen Rabbi Jesus, sondern drückt im Anschluß an die spezifisch johanneische Konzeption von der »Erhöhung« des Offenbarers die →Teilhabe des Glaubenden an dem dem Christus vorbestimmten Schicksal aus. Die synoptische *Forderung* zur Nachfolge im Dienst des Messias wird zur allgemein christlichen *Verheißung* (vgl. Mk 8, 34 f parr.; Lk 14, 27 par.; 17, 33 par. mit Jo 12, 25 f), die dem Jünger die Teilnahme an der himmlischen δόξα des Erhöhten auf dem Wege des Kreuzes zuspricht (Jo 13, 36 f; 21, 19.22; vgl. Apk 14, 4). Ἀκολουθεῖν ist in solchen Zusammenhängen durch »Schicksalsgemeinschaft« wiederzugeben.

In einer anderen Richtung der begrifflichen Entfaltung von »Nach-

folgen« ist der synoptische Terminus in der johanneischen Theologie zum Synonym für Glauben geworden. Ein Vergleich zwischen den Sachparallelen Jo 12,46 und Jo 8,12 lehrt, daß ἀκολουθεῖν den gläubigen Anschluß an den Gesandten Gottes meint, durch den der »Nachfolgende« dem Bereich des Unheils, der Finsternis entnommen und in die Welt Gottes eingegliedert wird. Die Anwendung von ἀκολουθεῖν im Gleichnis vom Hirten und den Schafen (Jo 10,4.5) zeigt in echt johanneischer Art die nämliche theologische Tiefe des Begriffs. Sie wird durch die Interpretation in Jo 10,27 sichergestellt. Beide Weisen des neuen Verständnisses von »Nachfolgen« im vierten Evangelium kommen darin überein, daß sie die ursprüngliche Berufsvorstellung zu einer für alle Auserwählten der Zwischenzeit gültigen Heilskategorie umgeprägt haben.
Rückschauend läßt sich auch feststellen, daß die synonymen synoptischen Begriffe μαθητής und ἀκολουθεῖν in der Vorstellungswelt des vierten Evangelisten auf einer anderen Ebene erneut zu konvertiblen Termini geworden sind. Das seelsorgliche Bemühen der Überlieferung, die Jesusworte von der Nachfolge auf die Existenz jedes Christen zu beziehen, hat auch in den drei älteren Evangelien seinen Niederschlag gefunden, und zwar vor allem in der Gestalt von redaktionellen Rahmenangaben. Der synoptische Vergleich lehrt, daß die Nachfolgegespräche nicht mehr allein dem Kreis der Mitarbeiter des Messias gelten, sondern daß diese zusammen mit dem *Volk* (Mk 8,34) oder überhaupt *alle* (Lk 9,23) gemeint sind. Solche Bezugnahme der synoptischen Logien auf die Gesamtheit der »Jünger« (Mt 16,24) bleibt natürlich nicht ohne Nachwirkung auf deren inhaltliches Verständnis. Der »aszetische« Zusatz »täglich« (Lk 9,23) und die wohl nachträgliche Verknüpfung von Kreuztragen und Nachfolgen (Mk 8,34 parr.) kennzeichnen die künftige Entwicklung. Insbesondere die Vorstellung von der Leidensnachfolge des »Jüngers« auf dem Kreuzweg seines Herrn hat zu einer neuen Auffassung des ursprünglich atl.-rabbinischen Nachfolgebegriffes der Synoptiker beigetragen. Ἀκολουθεῖν und sein Synonym ἕπεσθαι sind ja auch ein religionsphilosophischer Terminus technicus im griechisch-hellenistischen Raum. Als solcher ist das Verbum Nachfolgen ein Äquivalent für *Nachahmen*. Die Nachfolge als Lebensgemeinschaft mit dem Messias Jesus wird unter dem Einfluß ursprünglich hellenistischer Denkweise zur μίμησις, zum Wandel in den Fußspuren des leidenden Christus (1 Petr 2,21). Die beinahe ausschließliche Interpretation der Nachfolge Jesu als *imitatio Christi*, die sich im NT selbst erst in Ansätzen findet, ist sehr bald zum Gemeingut der gesamten christlichen Exegese geworden. Sie spiegelt sich vortrefflich in den Worten Augustins: *Quid est enim sequi nisi imitari.*
3. Schon die innerneutestamentliche Begriffsgeschichte von ἀκολουθεῖν zeigt sehr deutlich das Bestreben der urchristlichen Theologen, die Worte Jesu vom Nachfolgen stets auf eine der heilsgeschichtlichen Situationen ihrer Hörer gemäße Weise neu zu sagen. Gerade diese

Einsicht verpflichtet auch die Theologie der *Gegenwart*, den *spirituellen* oder *existentiellen* Sinn der Nachfolge Christi unter Führung des biblischen Fundamentes aufzuzeigen. Die Nachfolge hat im Urchristentum sowohl als eine alle Christen verpflichtende Weisung als auch als »Jüngerschaft« im besonderen Sinn (Mk 10,28–30 parr.; vgl. Mk 10,21 parr.) nachgewirkt. Beide Formen kommen in einer Reihe von religiös-sittlichen Grundhaltungen überein. Der Kern aller biblischen Religiosität ist der unverzügliche →Gehorsam, das widerspruchslose Sich-Beugen unter die Autorität des sein Geschöpf beanspruchenden Gottes, dessen Forderungen in der Endzeit im Wort seines Messias Jesus ergehen. Die Antwort des gehorsamen Menschen ist der →Glaube. Die Treue gegen den auserwählenden Ruf Gottes auf dem Wege des Christus führt zum ewigen Leben.
Im Einklang mit den vorausliegenden Epochen der →Heilsgeschichte nimmt Gott auch in der Zeit des eschatologischen Jetzt Menschen als seine Werkzeuge in Dienst. Gottes Macht aber – auch sein Sieg in Christus – wird bis zum Ende dieser Weltzeit stets umkämpft. Die Boten vom kommenden Königtum Gottes und alle, die ihrer Kunde gehorsam sind, müssen dieses Grundgesetz der →Heilsgeschichte, die Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18), bejahen. Ihre Stellung verlangt den totalen Verzicht auf die Möglichkeiten einer bürgerlichen Existenz in den Formen dieses Äons. Jede Bindung an diese Weltzeit, die die Lauterkeit des Wortes vom künftigen Äon im Munde des Verkündigers und das Bekenntnis im Leben der Gemeinde Lügen straft, ist preiszugeben. Diese die Lebensform des Christen bestimmenden Forderungen Jesu sind aber in den Augen Gottes nicht so sehr menschliche Möglichkeiten, um zu besonderer Vollkommenheit zu gelangen, sondern der existentielle Beweis des Glaubens an die Wirklichkeit der heilsgeschichtlichen Endzeit, der unter veränderten äußeren Formen von jedem Christen erbracht werden muß. Das Volk Gottes der Zwischenzeit gehört der himmlischen Gemeinde zu (Phil 3,20).

G. Kittel, ἀκολουθέω, in: ThW I (1933), 210–16; W. Michaelis, μιμέομαι, in: ThW IV (1942), 661–78; K. H. Rengstorf, μαθητής, in: ThW IV (1942), 417–65; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. München 1954, 22–29. 108–112; A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen. München 1962; E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes. Düsseldorf 1962. H. Kahlefeld, Der Jünger. Frankfurt [2]1962.

A. Schulz

A. Schulz, Jünger des Herrn. Nachfolge Christi nach dem NT. München 1964; R. Schnakkenburg, Nachfolge Christi, in: Christliche Existenz nach dem NT I. München 1967, 87–108; F. J. Helfmeyer, Die Nachfolge Gottes im Alten Testament. Bonn 1968; M. Hengel, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge. Berlin 1968; R. Pesch, Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16–20, in: ZKTh 91 (1969), 1–31.

II. Geschichtlich

1. Bei *Platon* begegnet die Idee der Nachahmung. Aber platonisches εἶδος und Vorbild Christi sind grundverschieden: das eine absolut

transzendent und impersonal, nicht fähig, ein personales Verhältnis zu begründen und die →Person verbindlich anzusprechen, das andere bei aller Transzendenz geschichtlich anschaulich und personal und eben darum ein dialogisch-personales Verhältnis begründend und die Person in Pflicht nehmend. »Die platonische Nachahmung ist der Ausdruck für die Seinsanalogie zwischen Nachbild und Urbild und nicht für das persönliche Gefolgschaftsverhältnis der christlichen Nachfolge, die in Jesus Christus ihr anschauliches persönliches Vorbild hat« (Th. Steinbüchel). Immerhin ist der platonische Gedanke unvergessen geblieben, und die mit ihm begründete Forderung nach möglichster Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) hat in der hellenistischen Periode der griechischen Philosophie den Charakter einer Norm für persönliches Verhalten bekommen (mittlere und spätere Stoa, Philo, Plotin). Erst nach dieser Ablösung von der kosmologischen μίμησις der klassischen Antike bei Platon konnte der griechische Gedanke der Nachahmung in die christliche Theologie und Frömmigkeit hinein fortwirken.

2. Die Hauptquelle dafür war das *NT.* Während bei den Synoptikern Nachfolge vorwiegend als die Nachfolge des geschichtlichen →Jesus verstanden und diese bereits im NT, wenn auch nur in Ansätzen (→Nachfolge I), als *imitatio Christi*, als Wandel in seinen Fußspuren interpretiert wurde, hat vor allem →Paulus den Übergang vom historischen zum mystischen Verständnis der Nachfolge vollzogen: Der Schwerpunkt liegt nun auf der Bezogenheit zum erhöhten Herrn. Christus bleibt *exemplum*, und Christus nachfolgen heißt gesinnt sein, wie er gesinnt war, d. h. vor allem das Kernstück seiner Gesinnung, den →Gehorsam, nachvollziehen. Aber diese Christus-Nachfolge ist nur möglich auf Grund des Christus-Mysteriums, des durch →Glauben und →Taufe begründeten »Seins in Christus«. In der Taufe geschieht Nachahmung (μίμησις) des Todes und der →Auferstehung Jesu an dem, der getauft wird. Die Nachahmung ist ἀνάμνησις, aber nicht bloß Erinnerung an eine geschichtliche Tatsache, sondern reale Vergegenwärtigung des Sterbens und Auferstehens des Herrn im kultischen Mysterium (→Sakrament I). Durch diese Nachahmung gewinnt der Getaufte die →Teilhabe (μέθεξις) am Leben des Auferstandenen. Aus der Teilhabe am Christus-Mysterium aber ergibt sich das Christus-Ethos: »leben in Christus Jesus«, »Christus anziehen«, »auf Christus als das Haupt zuwachsen«.

Das synoptische und paulinische Verständnis der Nachfolge schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich. In der Geschichte der Theologie und Frömmigkeit hat sich bald die eine, bald die andere Betrachtungsweise in den Vordergrund geschoben.

3. In der Theologie der →*Patristik* spielte der Begriff θείωσις (Vergottung oder Vergöttlichung) eine große Rolle. Die Teilhabe am Christus-Mysterium wurde aber nie in der Weise mißverstanden, daß dabei die menschliche Person vernichtet oder preisgegeben wurde. Immer verband sich mit dem Begriff θείωσις die Forderung der

persönlich-sittlichen Nachfolge des Herrn. Wenn die griechischen Väter von »Vergottung« sprachen, wußten sie stets von dem Abstand, der auch dann noch zwischen →Mensch und →Gott bleibt, wenn Gott den Menschen an seinem Leben teilnehmen läßt. Ebenso wußten sie von der ethischen Verpflichtung zur Nachfolge für alle, an denen sich im Mysterium der Taufe μίμησις und μέθεξις (am göttlichen Leben) ereignet haben. Diese Verbindung von ontisch-mystischer Nachahmung und ethisch-personaler Nachfolge finden wir vor allem bei Origenes, Maximus Confessor, Makarius von Ägypten und Cyrill von Jerusalem (→Mönchtum).

4. *Die lateinischen Väter* (besonders Tertullian, Laktanz, der jüngere Augustinus und Gregor der Große) haben entsprechend dem aktiven Geist des abendländischen Menschen die Nachfolge Christi mehr ethisch verstanden als die Theologen der →Ostkirche. Beim späteren Augustinus tauchte aber schon die ausdrückliche Verbindung von *sacramentum* und *exemplum* auf, die bekanntlich auch Theologie und Ethik des jüngeren Luther stark bestimmt haben, während beim späteren Luther das Ethische gegenüber der →Rechtfertigung aus dem Glauben weit zurücktritt. Nach Augustinus hat Leo der Große die Verbindung von *mysterium (sacramentum)* und *exemplum* sehr stark hervorgehoben. Das *mysterium*, die Nachahmung des Heilsgeschehens am Christen, ist zugleich das Beispiel, dem der Christ im sittlichen Leben folgen muß. In einer Weihnachtspredigt (Serm. 26) spricht Leo von der mystisch-ontischen Umwandlung und sagt dann: »Eben wegen dieser Umwandlung müssen wir auch die gleiche Gesinnung wie Christus haben.« Leo der Große gilt als der klassische Theologe der Nachfolge Christi im Westen.

5. In der *Geschichte der abendländischen Frömmigkeit* hat sich diese Auffassung nicht behaupten können, vielmehr trat, wie schon gesagt, entsprechend der ethischen und aktivistischen Einstellung des Abendlandes, schon sehr früh die Nachfolge des historischen Jesus zu einseitig in den Vordergrund, und zwar bald mehr im synoptischen Sinn der Vorbildlichkeit des ganzen irdischen Lebens Jesu, bald mehr im paulinischen Sinn der Vorbildlichkeit des Gehorsams, der sich vor allem in Menschwerdung, Passion und Tod des Herrn bekundet hat.

a) *Altertum.* Das Martyrium erschien zunächst als redlichste und konsequenteste Nachfolge Christi (→Zeugnis). Das liegt ganz im Sinne des persönlichen Nachfolgegedankens. Schon bald aber traten der Aszet (später der Mönch) und die Jungfrau gleichwertig neben den Martyrer (→Aszese; →Jungfräulichkeit). Durch völlige Selbstverleugnung und Preisgabe der →Welt vollzogen sie die Nachfolge im heroischen Sinn. Ob darin sich schon »eine verhängnisvolle Verengung in der Auffassung der Nachfolge Christi« (F. Frerichs) anbahnte, scheint fragwürdig, wenn man das Verständnis des Martyriums etwa in den Ignatiusbriefen im Auge behält. Daß die Idee der Nachfolge Christi zu wenig für die in der Welt lebenden Christen fruchtbar gemacht wurde, ist allerdings unbestreitbar. Bis

ins Mittelalter hinein ist sie zu einseitig vom Monastischen her interpretiert worden.
b) *Mittelalter.* In der Nachfolge Christi fand man immer mehr die eigentliche sittliche Idee für die christliche Lebensformung. Dabei wurde die paulinische Idee der Nachfolge keineswegs verdrängt. Stets sah man nicht nur den Menschen Jesus, sondern zugleich auch den Kyrios in seiner Selbsterniedrigung. Ob franziskanische Weihnacht und Krippenfeier, ob Verehrung des *caput coronatum* bei Bernhard von Clairvaux, ob *imitatio Christi* des Thomas von Kempen (die Verfasserfrage kann hier außer Betracht bleiben) – stets ist der irdische Jesus der göttliche Kyrios als der in Demut und Dienst Menschgewordene. Dabei handelte es sich aber um eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber dem paulinischen Verständnis, insofern nicht nur die Selbstentäußerung des Kyrios im Leiden und Sterben, sondern die während seines ganzen irdischen Wandels vollbrachte Erniedrigung das Vorbild war. In den verschiedenen Richtungen wurden verschiedene Züge des Herrenlebens besonders eindringlich herausgestellt: Die →*Armut* stand im Vordergrund bei den spiritualistischen Armutsbewegungen außerhalb der Kirche – die Katharer bezeichneten sich in ihrer Armut mit besonderem Stolz als die wahren Nachfolger Christi –, aber auch innerhalb der Kirche, also in der franziskanischen Bewegung, bei Joachim von Fiore und den späteren Franziskanerspiritualen, die die irdische Armut Jesu zum Vorbild nahmen und – wie schon Arnold von Brescia – von der Kirche Christi die volle Armut und Machtlosigkeit in der Nachfolge des Herrn verlangten. Die *Demut*, schon bei Paulus (Lehre von der κένωσις) und auch bei Augustinus stark betont, wurde durch Bernhard von Clairvaux wieder entdeckt: Das irdische Leben Jesu in seiner Armut und Niedrigkeit wird zum Maßbild christlicher Frömmigkeit (→Mystik). »An die Stelle der Christusmystik Pauli und der Logosmystik Augustins tritt bei Bernhard die Jesusmystik des armen und leidenden Heilands« (Th. Steinbüchel). Auch die *Passion* des Herrn spielte bei Bernhard schon eine große Rolle, da die Kreuzzüge den Gedanken an das Leiden und Sterben Christi neu und bildhaft-realistisch in Erinnerung brachten. Als besondere Wege der Nachfolge Christi im eigenen Leben wurden die mystische Übung des faktischen Sichkreuzigen-Lassens mit Christus und das Mitgehen des Leidensweges des Herrn im Kreuzweg empfohlen. Beide Übungen wurden vor allem von Seuse geübt, aber auch schon vor ihm durch die beiden Mechthilden von Magdeburg und Hackeborn. Die Nachfolge des *ganzen irdischen Lebens Jesu* lehrten und lebten die mittelalterliche Frauenmystik, Eckehart, Tauler und Seuse und die Devotio moderna. Bei ihr haben Gestalten wie Nikolaus Cusanus, Thomas von Kempen, Ludolph von Sachsen, Erasmus von Rotterdam und Martin Luther entscheidende Prägungen empfangen. Ludolphs »Vita Christi« und besonders die »Imitatio Christi« des Thomas von Kempen sind die bekanntesten und heute noch weithin gebrauchten Erbauungsbücher

der Christen jeder Konfession. Der oberste Grundsatz der von J.M. Sailer übersetzten »Imitatio Christi« lautet: *Oportet, ut totam vitam suam illi studeat conformare*. Es kann nicht übersehen werden, daß in diesem persönlichen Verständnis der Nachfolge Christi, das freilich ihren ekklesiologischen Aspekt in den Hintergrund drängte, die ersten Anzeichen des modernen Persönlichkeitsbewußtseins zur Entfaltung kamen. Dieses ist also letztlich aus der Idee der persönlichen Gemeinschaft mit Christus erwachsen, verdankt darum seinen Ursprung nicht erst der Renaissance (J. Burckhardt) und ist auch nicht von Haus aus irreligiös und autonom.

c) In der *Neuzeit* erlebte die Nachfolge-Idee in der spanischen Mystik des Johannes vom Kreuz und der Theresia von Avila noch einmal einen spekulativ-mystischen Höhepunkt. Vor allem wurden nun, wie schon in der franziskanischen Bewegung des Mittelalters, eine Reihe großangelegter Versuche gemacht, die Idee der Nachfolge Christi auch in den Kreisen der Laien fruchtbar zu machen (→Laie). Dieses Bemühen pflegten vor allem die Devotio moderna, die von Ignatius ausgehende Exerzitienbewegung (das Exerzitienbuch, dessen 2.–4. Woche der Betrachtung des Lebens und Leidens Jesu gewidmet ist, zielt vor allem auf die Übung des Gehorsams) und der französische Quietismus um Bischof Fénelon und Madame de Guyon. Die mittelalterliche Jesusmystik, vor allem die Passionsmystik, erlebte nochmals eine Blüte im Zeitalter des Barock, in dem, wie einst in der Gotik, der Mensch ein persönliches Verhältnis zu Gott suchte und es am Leben und Leiden des Herrn orientierte. Aber auch die →Reformation und die spätere protestantische Theologie (J. Gerhard, J. Arndt, P. Egard) und Frömmigkeit (P. Gerhardt, J. S. Bach, der Pietismus als Gegenbewegung gegen die Aufklärung) haben viel dazu beigetragen, den Gedanken der Nachfolge Christi lebendig zu halten. Das gleiche gilt von der neueren protestantischen Theologie (wie z. B. A. Köberle, D. Bonhoeffer; aber auch schon J. Weiß mit seinem 1895 erschienenen Buch »Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart«). Seitdem F. Tillmann sein Handbuch der katholischen Sittenlehre unter die »Idee der Nachfolge Christi« gestellt hat, ist auch die katholische Moraltheologie zu den biblischen Grundlagen zurückgekehrt.

6. Der *gegenwärtige Stand in Theologie und Frömmigkeit* ist dadurch gekennzeichnet, daß man das Verständnis der Nachfolge Christi gegen ein dreifaches Mißverständnis abzusichern sucht. Gegenüber der simplifizierenden Vorstellung einer reinen Nachahmung (im Sinne des Gleichvollzugs der Akte des Vorbildes) sieht man in der Nachfolge die in der →Liebe zu Christus gegründete Gefolgschaft durch Bildung des personal-menschlichen Seins (zur Phänomenologie von Nachfolge und Nachahmung hat M. Scheler Entscheidendes und Weiterwirkendes gesagt). Die idealistisch-ethische Umdeutung, die sich unter dem Einfluß der griechischen Vollkommenheitslehre in der christlichen Frömmigkeit breitmachen konnte, wird durch die neue Betonung des soteriologischen Bezuges der Nachfolge (Mysterien-

theologie und liturgische Bewegung) korrigiert (schon Luther hatte mit Recht gesagt: *non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores*). Schließlich führen Mysterientheologie, liturgische Bewegung und andere Strömungen (Jugendbewegung, Bibelbewegung) auch zur Überwindung der individualistischen Einengung der Nachfolge-Idee: Nachfolge wird wieder in ihrer wesentlichen Beziehung zur Kirche gesehen.

F. BOSSE, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffs »Nachfolge Christi«. Berlin 1895; A. HEITMANN, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte. Rom 1940; D. BONHOEFFER, Nachfolge. München [3]1950; E. KLEINEIDAM, Die Nachfolge Christi nach dem hl. Bernhard, in: Amt und Sendung (hrsg. von E. KLEINEIDAM – O. KUSS – E. PUZIK). Freiburg 1950, 432ff; F. TILLMANN, Die Idee der Nachfolge Christi, in: Handbuch der katholischen Sittenlehre III (hrsg. von F. TILLMANN), Düsseldorf [4]1950; M. REDING, Die ethische Bedeutung des Vorbildes nach Aristoteles und Thomas von Aquin, in: ThQ 131 (1951), 53–60; TH. STEINBÜCHEL, Sakramentales Mysterium und personales Ethos, in: Religion und Moral im Lichte christlich-personaler Existenz. Frankfurt 1951, 55–152; A. SCHULZ – R. HOFMANN, Nachfolge Christi, in: LThK VII ([2]1962), 758–762.

A. Auer

H. U. v. BALTHASAR, Nachfolge und Amt, in: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Einsiedeln 1961, 80–147; G. MÜLLER, Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik, in: Zeitschrift für die evangelische Ethik 12 (1968), 321–333; J. SUDBRACK, »Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi«, in: GuL 42 (1969), 431 bis 448.

NATUR

I. Philosophisch II. Theologisch

I. Philosophisch

1. *Natur als philosophischer Begriff und als Problem.* Der Mittelpunkt, von dem die verschiedenen, aber untereinander zusammenhängenden Bedeutungen des Begriffes Natur ausstrahlen, ist der Gedanke des aus sich, ohne fremde Einwirkung Werdenden. Dieser Bedeutungskern entspricht der Herkunft des Begriffs von griechisch φύσις, lateinisch *natura*, also von Ausdrücken, die ein Wachsen, Erzeugen, Geborenwerden bezeichnen. Von dem Kern strahlt die Bedeutung in zwei Hauptrichtungen aus, deren erste auf eine *qualitative* oder *intensive* Bestimmung zielt. So sagen wir, daß etwas seine ihm je eigene Natur *hat*, gemäß der es sich verhält. Damit folgt es der ihm aufgeprägten besonderen Form wie auch den allgemeinen Gesetzen, unter denen diese Form steht. Natur, in diesem Sinn gebraucht, fließt mit Wesen, Wesenheit oder Essenz zusammen. Zugleich beansprucht die so verstandene Natur, namentlich in Anwendung auf Gegenstände höherer Ordnung, normative Geltung. Demgemäß sprechen wir von Abirrungen von der Natur oder von ihrer Verbildung, wir loben das Natürliche und tadeln das Unnatürliche oder Widernatürliche.

Gemäß der zweiten Bedeutungsrichtung, die auf eine *quantitative* oder *extensive* Bestimmung zielt, sprechen wir davon, daß etwas *von Natur ist* oder *zur Natur gehört*; und sie macht es auch möglich, »die Natur« als Ganzes nach Analogie eines Lebewesens oder einer All-Person (→Person) zu denken und ihr Eigenschaften zuzuschreiben wie etwa Determiniertheit des Verhaltens durch unverbrüchliche Naturgesetze oder Ausgerichtetsein auf evolutionäre Höherbildung. Kennzeichnend für Natur in dieser zweiten Bedeutung ist, daß sie sich erst in Abhebung von dem zeigt, was nicht Natur ist, und daß sie in Wechselbeziehung zu dem steht, was sie ausschließt. Diese die Natur begrenzende Nicht-Natur gibt sich als solche dadurch zu erkennen, daß sie in das natürliche Werden eingreift oder es auch als Erkenntnis- oder Schöpfungskraft übergreift. Das die Natur Begrenzende kann in dreifachem Sinn verstanden werden:

a) Als der →Mensch überhaupt, vorzüglich aber in seiner Rolle als *homo faber*, für den die Natur ein umzugestaltender Stoff und ein Gegenstand der Beherrschung ist. Wie fruchtbar der instrumentale Naturbegriff durch seine Verbindung mit der mathematischen Methode werden kann, hat die moderne experimentelle Naturwissenschaft gezeigt. Die Beherrschung der Natur durch die auf dieser Grundlage errichtete Technik ist zur materiellen Voraussetzung der Daseinsordnung für die gesamte heute lebende Menschheit geworden.

b) Als Geist, d. i. als eine von den natürlich-animalischen Vermögen unterschiedene Gabe des Menschen, die ihm Erkenntnis, d. h. →Wahrheit von den Dingen, wie sie an sich sind, vermittelt und ihn, auf Grund dieser Erkenntnis, zur freien →Entscheidung befähigt (→Freiheit). Während der instrumentale Naturbegriff in erster Linie dem Umgang des Menschen mit der Außenwelt entspringt, ergibt sich der Begriff der Natur als Partner des Geistes vor allem in der Innerlichkeit – bei der Begegnung mit der Natur in uns. Der Naturanlage tritt die Bildung, der *natura rudis* die *cultura animi* gegenüber (→Erziehung). Ähnlich wie der Gestaltungswille zielt auch der Geist auf Herrschaft über die Natur. Aber das erstrebte Herrschaftsverhältnis ist, nach einer aristotelischen Unterscheidung, politischer und nicht despotischer Art.

c) Als →Gott, der Geist und zugleich Urheber alles Seienden, also auch der Natur ist. Die Aktionsweise, die hier die Natur begrenzt, zeigt sich vorzüglich in zwei Formen. Einmal als →Schöpfung: Die Natur, der Inbegriff des aus sich Werdenden, kann seinem Ursprung nach nicht selbst als natürlich Gewordenes, sondern nur als durch ein göttliches *fiat* ins →Sein Gerufenes und im Sein Erhaltenes gedacht werden. Die zweite göttliche Aktionsweise ist die der →Gnade, und mit ihr tritt neben die Welt als Ort der Abgrenzung wiederum die Innerlichkeit. Auch hier, bei der Begrenzung des »Reiches der Natur« durch das »Reich der Gnade«, geht es um Herrschaft über die Natur, und wiederum nimmt das Herrschaftsverhältnis eine neue Form an: Herrschaft wird Umwandlung.

So zeigen sich an den drei Aspekten der Natur, gemäß den drei verschiedenen Abgrenzungen (der *anthropologischen*, der *spiritualistischen* und der *theologischen*), drei fundamentale Qualitäten: a) die regional begrenzte, aber streng kausale Determiniertheit als Grundlage technologischer Naturbeherrschung, b) die Normativität im Sinn der Wesenserfüllung oder Wesensverfehlung als Grundlage der Lenkbarkeit oder Bildungsfähigkeit der Natur, c) die Abkünftigkeit oder Nicht-Ursprünglichkeit der Natur als die Grundlage ihrer Erlösbarkeit. Jeder der drei Qualitäten entspricht je ein negatives Moment in der Natur: die regionale Begrenztheit der berechenbaren Determiniertheit, die den destruktiven Charakter der Technik in ihrem Verhältnis zu den höheren Seinsformen ins Licht gerückt hat; die »Schlechtigkeit«, d. i. die Neigung zur Abweichung von der natürlichen Normativität, die dem Bildungsbemühen als Widerständigkeit der Natur entgegentritt; die Dämonie der Natur, die entweder naiv erfaßt wird wie in den frühen Naturkulturen oder in den Zeiten reifer Gotteserkenntnis als Selbsterlösung der Natur bejaht wird.

Das philosophische Problem der Natur besteht darin, die Aspekte nicht in ihrem Nebeneinander zu belassen, sondern sie dem Ganzen der Natur einzufügen. Diese Einfügung kann nur mit Hilfe des Gedankens einer implikativen Stufenordnung geleistet werden: Die Natur, wie sie sich der theologischen Unterscheidung darbietet, umfaßt den Aspekt der Geist-Natur-Unterscheidung und dieser wiederum die instrumental interpretierte Natur. Diese Stufenordnung steht in analogischem Verhältnis (→Analogie) zu der Stufenordnung innerhalb der Natur selbst, die sich in anorganische und organische Natur, letztere wieder in vegetative und animalische Naturformen gliedert. Die als Ganzes gesehene Natur ist offen gegen die Transzendenz, und nur auf Grund der Beziehung zu einem Jenseits der Natur kann sie als Ganzes gesehen werden. In der Leugnung dieser Beziehung besteht die Absolutsetzung der Natur durch den philosophischen Naturalismus. Die schon im 4. Jh v. Chr. verbreitete Einteilung der Philosophie in Physik (später Naturphilosophie) und Ethik (später Moralphilosophie) – wozu als drittes die Logik tritt – ist auf der spiritualistischen Unterscheidung begründet. Ein Gleiches gilt für die in Deutschland üblich gewordene, aus der Tradition der idealistischen Philosophie stammende Wissenschaftsgliederung nach Geistes- und Naturwissenschaften.

2. *Geschichte des Begriffs.* Den Vorsokratikern war die Doppeldeutigkeit des Naturbegriffs – Bezeichnung des Wesens einer Sache und Abgrenzung eines Seinsbereiches – noch unbekannt. Doch bereitete sie sich bei Leukipp, Demokrit und Empedokles in der Dichotomie »von Natur« (φύσει) und »durch Satzung« (θέσει) vor – eine Unterscheidung, die später unter den Sophisten zu einem Gemeinplatz wurde. Für sie war Natur, der anthropologischen Unterscheidung gemäß, vor allem das nicht spezifisch Menschliche, und die

Gegenüberstellung von Natur und »Übereinkunft« diente der kritischen Entwertung der herkömmlichen Sittenordnung.
Der Begriff der Natur, wie er in der abendländischen Philosophie bis zum heutigen Tag lebendig ist, wurde in seinen Grundzügen von Platon, vor allem aber von Aristoteles festgelegt. Hier fand das Auseinandertreten der intensiven und der extensiven Bedeutungsbestimmung statt. Im Sinn der ersteren definierte Platon die Natur, gelegentlich einer Untersuchung der Natur der Seele, als die einer Sache zukommende »Fähigkeit des Tuns oder Erleidens« (Phaidr. 270 c d). Auf der gleichen Linie bewegte sich die aristotelische Bestimmung: »Die qualitative Beschaffenheit einer Sache, deren Werden zur Vollendung gekommen ist« (Pol. 1252 b 32 f). Und Aristoteles war es, der der »extensiven« Bestimmung zu einer neuartigen, die gesamte Folgezeit beherrschenden Bedeutung verhalf. Erst durch ihn wurde Natur zu einer von anderen Seinsformen unterschiedenen Region. Für die Abgrenzung bediente er sich der vergleichenden Gegenüberstellung zur »Kunst« (τέχνη): Während das »durch Kunst« Seiende von einer Kraft außerhalb seiner selbst, nämlich von dem Künstler, ins Werk gesetzt werden muß, ist Natur das den Dingen selbst innewohnende Prinzip (ἀρχή) der Bewegung. Demgemäß muß die »poietische« Wissenschaft der Kunst unterschieden werden von der »theoretischen« Wissenschaft von der Natur. Neben diese anthropologisch-technologische Unterscheidung stellte Aristoteles die »spiritualistische« Unterscheidung: Natur umfaßt die der Sinnenerfahrung zugänglichen konkreten Dinge, deren jedes eine Einheit (σύνολον) von Form und Stoff darstellt, im Unterschied von den »abgetrennten« Formen. Die ersteren verhalten sich zu den letzteren wie »stupsnäsig« zu »konkav«, und diesen ist die Erste Philosophie (später: Metaphysik), jenen die Physik (später: *philosophia naturalis*) zugeordnet.
Die Abgrenzung gegen die Kunst bedeutete bei Aristoteles zugleich Angleichung an sie. Die Kunst, so lehrte er, ahmt die Natur nach oder vervollständigt sie, und sie kann das tun, weil die Natur selbst wie ein Künstler arbeitet: »Sie tut nichts umsonst« (De coelo 271 a 33). Die von Aristoteles theologisch interpretierte und in eminenter Weise von den Lebewesen repräsentierte Natur wurde später in der Stoa, voran von Zeno, teils zum Feuer materialisiert, teils als Werkmeister vergöttlicht (Cicero, De natura deorum II, 22: *ignis artificiosus*; ebd. II, 57: *artifex*). Im übrigen aber lebte diese Natur in der Spätantike in verschiedenen Modifikationen fort, entweder vergöttlicht oder doch als Abbild der intelligiblen Welt bei den Neuplatonikern und schließlich, bei den christlichen Autoren, als Werk des Schöpfergottes göttliche Züge an sich tragend. Der gnostisch-manichäische Gedanke einer bösen Natur wurde von den heidnischen und den christlichen Philosophen gleichermaßen abgelehnt. Die Begründung einer aristotelischen Scholastik im 13. Jh (→Aristotelismus) bedeutete nicht zuletzt auch eine Wiedergeburt der teleologisch gedachten Natur, des Reiches der *causae secundae* und der geschaffenen →Sub-

stanzen. Noch entschiedener aber als bei Aristoteles selbst tritt bei Albertus Magnus und bei Thomas von Aquin neben die extensive die vor allem durch Boëthius vermittelte intensive Bedeutung von Natur, die es z. B. gestattet, vier verschiedene Naturen zu unterscheiden: *divina*, *humana*, *spiritualis*, *corporalis* (S. th. I, 29, 1). Gleichzeitig mißbilligt Thomas die von dem naturalistischen Aristotelismus (wohl von dem Kommentar des Averroes zu De coelo) hergeleitete Formel von der *natura naturans* und der *natura naturata* (De Div. Nom. 4, 1, 21).
In der Nikomachischen Ethik (1134b 18–35a 8) nahm Aristoteles die sophistische Antithese von Natur und Satzung (νόμος) auf und gab ihr einen seinem teleologischen Naturbegriff entsprechenden konstruktiven Sinn. Hier anknüpfend entwickelte die Stoa ihren Begriff von einem »Gesetz der Natur« *(lex naturae)*, das als ewige Vernunftordnung allen menschlichen Gemeinschaftsformen als Basis und Norm dient. Dieser Gedanke eines von der *lex scripta* unterschiedenen Naturgesetzes und eines ihm entsprechenden →Naturrechts wurde dann von Thomas der Lehre von den Gesetzen eingefügt. Seiner theologisch-metaphysischen Grundlage weitgehend beraubt, nahm er in den Naturrechtslehren des 17. und 18. Jh eine neue, sich seiner sophistischen Frühform annähernde Gestalt an und wirkte fort in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika, in der Verkündigung der Menschenrechte durch die Französische Revolution und in den auf Völkervereinigung und Weltfrieden gerichteten Bestrebungen des 20. Jh.
»Die Natur ahmt in ihrem Wirken das Wirken Gottes nach«, denn sie ist nichts weiter als die den Dingen eingeprägte Vernunftordnung *(ratio)* der »göttlichen Kunst« (S. th. I, 66, 1, 2; In Phys. II, 14f). Diese thomanischen Sätze zeigen die Abhängigkeit des scholastischen Naturbegriffes von seinen theologischen Voraussetzungen und machen deutlich, warum die vom Nominalismus eingeleitete voluntaristische Umbildung des Gottesbegriffes auch den klassischen Naturbegriff zerstören mußte. In das Vakuum traten seit der Renaissance teils eine von neuplatonischen, aristotelischen und epikureischen Motiven durchwirkte Vergöttlichung der Natur, teils die Elemente jenes vor allem von Galilei vorbereiteten und dann von Descartes philosophisch formulierten Naturbegriffes, der die Grundlage der modernen Naturwissenschaft zu liefern berufen war.
Dieser moderne Begriff der Natur ist durch drei Merkmale gekennzeichnet: a) Er ist mathematisiert und tendiert einer mechanistischen Interpretation zu. b) Er ist »instrumentalisiert«, d. h. im Hinblick auf Beherrschung der Natur entworfen. c) Er ist durch die anthropologische und spiritualistische, nicht mehr durch die theologische Unterscheidung abgegrenzt. Mit dem Entfallen der letzteren ging der Begriff einer hierarchischen Naturordnung verloren – daher die Schwierigkeit, eine Wechselwirkung zwischen der Natur als *res extensa* und dem Geist als *res cogitans* zu denken (Problem des *influxus physicus*).

In Frage gestellt war ferner der ontologische Eigenstand der Natur: Es ergab sich eine Mediatisierung der Natur durch den Geist, die den Weg für den modernen Idealismus freilegte. Daraus erklärt sich die schon bei Descartes zutage tretende Schwierigkeit, die Substantialität der *res extensa* zu erweisen und ihre Reduktion zum Attribut Gottes bei Spinoza. Die berühmte spinozistische Formel *Deus sive natura* bringt die Hineinziehung der Natur in Gott – nach Hegels Wort einen Akosmismus, nicht einen →Atheismus – zum Ausdruck. Leibniz als einziger unter den Denkern des cartesianischen Zeitalters versuchte, sowohl die Substantialität der Natur als auch ihre Stufengliederung mittels des Kontinuitätsprinzips wiederherzustellen. Sein Grundsatz *natura non facit saltus* ist als das moderne Gegenstück zu dem aristotelischen Satz von der Natur, die nichts umsonst tut, anzusehen.
Die Entwicklung des 18. und 19. Jh bedeutete eine Radikalisierung der im Cartesianismus angelegten Tendenzen. Auf der einen Seite ergab sich bei Ausschaltung oder Begrenzung der Mathematisierung und Instrumentalierung eine verschärfte Mediatisierung der Natur durch den Geist. Das trifft für den transzendental-idealistischen Naturbegriff von Kant selbst wie auch für den absoluten Idealismus seiner Fortsetzer zu. In diesem Sinn war auch die romantische Naturphilosophie Schellings, Hegels, Baaders und anderer trotz ihrer Verwandtschaft mit neuplatonischer und mystisch-kabbalistischer Spekulation »modern«, d. i. nachcartesianisch. Andererseits wurde mit der Entwicklung des Positivismus auch die spiritualistische Unterscheidung abgebaut, und da sich die anthropologische Differenz allein schwer aufrechterhalten läßt, verstärkte sich die schon im 18. Jh bei den Enzyklopädisten hervortretende Neigung zu einem materialistisch-mechanistisch oder vitalistisch gestimmten Naturalismus. Der metaphysische Idealismus des frühen 19. Jh schrumpfte gegen das Jahrhundertende zum methodologischen Idealismus zusammen. In Frage stand nicht mehr das Verhältnis von Natur und Geist, sondern das von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft.
3. *Die Diskussion in der Gegenwart.* Angesichts der Zerstörung des Naturbegriffes in der modernen Philosophie wird seine Herstellung auf drei verschiedenen Wegen unternommen. a) Empirische Gewinnung eines Begriffs der Natur von den Naturwissenschaften her. Bei diesen vor allem von philosophisch gebildeten Vertretern der Naturwissenschaft geförderten Bemühungen spielt eine Reihe von Motiven eine Rolle: die Überwindung des sich auf die klassische Physik berufenden Determinismus durch die moderne Quantenphysik, die morphologischen, ökologischen und verhaltenstheoretischen Forschungen im Umkreis der Wissenschaften vom Organischen und die Versuche, den Evolutionsgedanken in nicht-naturalistischer Weise zu interpretieren. b) Archaisierende Rückgewinnung des frühgriechischen Begriffes von Natur, der *vor* der Abgrenzung des Naturbegriffes durch Unterscheidungen liegt, der also weder einen negativen noch einen affirmativen Bezug zur Transzendenz hat, mit dem An-

spruch der Überwindung der Metaphysik. c) Philosophierende Wiedergewinnung eines Begriffes von Natur durch Neuerschließung des Horizontes der klassischen Metaphysik mit modernen, insbesondere aus der Phänomenologie stammenden Denkmitteln.

R. G. Collingwood, The Idea of Nature. Oxford 1946; B. Bavink, Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zur Philosophie und Religion. Iserlohn 1947; C. F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur. Stuttgart 1948; N. Hartmann, Philosophie der Natur. Berlin 1950; V. von Weizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie. Göttingen 1954; A. E. Eddington, The Nature of the Physical World. London 1955; A. Portmann, Biologie und Geist. Zürich 1956; F. J. J. Buytendijk, Erneuerung in den Wissenschaften vom Leben, in: PhJ 66 (1958), 94–99; J. de Tonquédec, La philosophie de la nature. Paris 1958; M. Heidegger, Vom Wesen und Begriff der φύσις. Mailand 1960.

H. Kuhn

W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik. Freiburg 1965; H. Rombach, Substanz – System – Struktur. 2 Bände. Freiburg 1965–66; P. Mittelstaedt, Philosophische Probleme der modernen Physik. Mannheim [2]1966; K. Löwith, Gott – Mensch – Welt. Göttingen 1967; J. B. Lotz, Mensch und Natur, in: Der Mensch im Sein. Freiburg 1967, 500–515; ders., Welt und Natur, in: ebd. 485–499; R. Carnap, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft. München 1969; B. Thüring, Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik. Berlin [2]1970.

II. Theologisch

1. *Natur als theologisches Problem.* Nach Überwindung einer von der neuscholastischen Theologie des ausgehenden 19. Jh bewirkten Systemstarrheit und beeinflußt durch einen im 20. Jh alle Geisteswissenschaften tief ergreifenden Gestaltwandel, verhandelt die neuzeitliche Dogmatik wieder das Problem eines an Bibel und →Heilsgeschichte orientierten theologischen Naturbegriffes. Die Fülle der Fragen, die dabei zur Sprache kommen (z. B. Weltverständnis, Begriff der Materie usw.), kann hier nicht dargestellt werden. Lediglich der engste Problemkreis soll skizziert sein.

Die moderne Theologie geht vornehmlich von der Tatsache aus, daß die *creatura rationalis*, die in der Integrität der urständlichen Gnadenausstattung erschaffen wurde, in allen Stadien der Heilsgeschichte, auch im *status naturae lapsae*, von der Bestimmung zur *visio beatifica* geprägt bleibt. In dem Bemühen, die absolute Ungeschuldetheit und Übernatürlichkeit von →Gnade und Gottesschau zu sichern und zu erklären, erfragt sie jenen »Rest«, der gleichsam nach Abzug aller übernatürlichen Ausstattung und Berufung das Formale der *natura creata* ausmacht. Weil sich die Dogmatik dessen bewußt ist, daß das Objekt ihres Forschens immer nur die ganz konkrete, in der Dimension der Heilsgeschichte existierende Natur ist, können ihre Analysen nur darauf abzielen, einen formallogischen Hilfsbegriff zu erarbeiten, der in hinreichender Weise die Gratuität des Übernatürlichen einsichtig macht. Den Ansatz zu ihrer Fragestellung – nämlich die Prämisse der faktisch-geschichtlichen Einheit von →Schöpfung und Neuschöpfung – hat die moderne Dogmatik mit der patristischen und

scholastischen Theologie gemeinsam. Die Ausrichtung dieser Fragestellung auf einen zu gewinnenden Formalbegriff der geschaffenen Natur ist jedoch neu, wenngleich sie auch nur als das Ergebnis einer langen theologiegeschichtlichen Entwicklung, die mit Baius anhebt, verständlich werden kann.

2. *Geschichte des Problems.* a) Diese Entwicklung hat bereits in den Schriften des *NT* ihre verborgenen Wurzeln. Wenn Paulus 1 Kor 11, 7 den Mann »Ebenbild und Abglanz Gottes« nennt, dann ist in dieser Aussage auch ein Befund über die gottgewollte Natur des Menschen impliziert. Die Bestimmung der *natura humana* zur »zukünftigen Herrlichkeit« erhellt ihrerseits die Berufung der ganzen Schöpfung zur Teilnahme an der →»Herrlichkeit der Kinder Gottes«, von der der Apostel Röm 8, 18–21 redet, und läßt das Ziel, welches auch der *creatura irrationalis* gesetzt ist, in den Blick treten. Die heilshafte Funktion, welche die von Gott geschaffenen Dinge und die von ihm gewirkten Tatsachen der Heilsgeschichte hinsichtlich der menschlichen Gotteserkenntnis ausüben, kommt Röm 1, 20 zur Sprache. Hier legt der Apostel dar, daß seit der Weltschöpfung aus dem Geschaffenen das »unsichtbare Wesen« des Schöpfers, seine ewige Macht und »Göttlichkeit« mit den Augen der Vernunft gesehen werden kann. Die Exegese der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen hat gerade diesem Text besondere Aufmerksamkeit gewidmet und an ihm zwei den Naturbegriff wesentlich mitkonstituierende Daten abgelesen: 1. daß die natürliche *ratio* des Menschen durch die →Erbschuld nicht vollends untauglich zur →Gotteserkenntnis geworden ist, und 2. daß die geschaffene Natur Gott widerspiegelt, die *creatura irrationalis* in der Weise des *vestigium*, die *creatura rationalis* in der Weise der *imago*.

b) Die *Kirchenväter* haben ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die in die hypostatische Union aufgenommene Natur Christi gelenkt. Ihr Nachdenken will die Wahrheit verständlich machen, daß im Gottmenschen göttliche und menschliche Natur zwar unterschieden, aber wirklich geeint sind. In der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon (D 148) hat dieses Bemühen Ausdruck und Abschluß gefunden. Über die Natur des sündigen und erlösten Menschen wird von den Theologen der alten Kirche nur implizit gesprochen, denn in ihren Augen bilden *creatio* und *recreatio* das Gesamtgefüge der geschaffenen Natur. Die geschichtlich-tatsächliche Einheit von Natur und Begnadung der Natur ist selbstverständlicher Ausgangspunkt ihres Denkens. So erklären die Väter, wenn sie die Bewegung Gottes zu den Menschen hin betrachten, daß in der →Inkarnation die ganze menschliche Natur vergöttlicht wurde. Wenn sie hingegen den Weg der Kreatur zu Gott beschreiben, wissen sie den Menschen eingebettet in die vor aller Zeit gefaßte und in Christus sichtbar gewordene Heilsdisposition Gottes. Aus ihrem christozentrischen Blickwinkel wird deshalb für die Kirchenväter der christologische Naturbegriff das Urbild der gnadenhaften Einheit von Natur und Übernatur.

c) Im Unterschied zu den Theologen der alten →Kirche, die gegen

christologische Häresien der verschiedensten Art Stellung zu nehmen hatten, sahen sich die Theologen des *Mittelalters* nicht gezwungen, den Naturbegriff in erster Linie im Hinblick auf das Dogma der Menschwerdung zu überdenken. Zwar ist sich die Hochscholastik, vor allem die Franziskanerschule, des christologischen Bezuges, in dem die gefallene und erlöste Natur steht, sehr wohl bewußt (→Franziskanertheologie). Doch geht das eigentliche Streben dieser Zeit dahin, einen allgemein-theologischen Naturbegriff zu erstellen, kraft dessen Gott und Geschöpf bei aller Übereinkunft *sub ratione communissima entis* klar voneinander geschieden werden. Die scholastische Theologie bedient sich deshalb mit Vorliebe des Analogiebegriffes. Dabei leistet die Metaphysik des Aristoteles wesentliche Hilfe (→Aristotelismus in der Theologie; →Analogie). Der Naturbegriff aristotelischer Herkunft zeichnet die Wesenheit eines Seienden und erblickt in dieser Wesenheit das *principium motus*, d.h. jene Kraft, die das Seiende zu einer Aktuierung und Verwirklichung der in ihm gründenden Anlagen befähigt. Diesen dynamisch-teleologischen Entwurf der *natura* hat die →Scholastik des 13. Jh zwar übernommen; aber weder Thomas von Aquin noch Bonaventura lassen sich durch die aristotelische Begrifflichkeit in der Verfolgung ihres theologischen Anliegens beeinträchtigen. Thomas z. B. lehrt, die Gottesschau sei in gewisser Weise wohl *supra naturam*, insofern nämlich der Mensch sie aus eigenen Kräften nicht erlangen könne; sie sei jedoch andererseits auch *secundum naturam*, weil der Mensch auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit (→Bild) zur *visio beata* befähigt ist (S. th. III, 9, 2 ad 3). Bei aller Schwierigkeit der Thomasinterpretation wird man im Auge behalten, daß für den Aquinaten die Gottesschau das Ziel darstellt, auf welches der Mensch letztlich hingeordnet ist (S. th. III, 9, 2 c).

d) Bis zum 16. Jh bleibt die faktische Zuordnung von Natur und Übernatur, die in der Heilsökonomie deutlich zutage tritt, undiskutierte Voraussetzung der Gnadenlehre. Michael du Bay (1513–1589, Prof. der Theologie in Löwen) führt hier jedoch eine Wende herbei. In falscher Auslegung der Grundsätze Augustins will er aus der tatsächlichen Ausrichtung der Natur auf die übernatürliche Erfüllung eine juridisch-zwingende Finalität machen. Die geschaffene Natur hat nach Baius einen rechtlichen und nicht aufhebbaren Anspruch auf die Selbstmitteilung Gottes in der Gnade. Das kirchliche Lehramt hat die Thesen des Baius, die letztlich eine Naturalisierung des Übernatürlichen bedeuten, zensuriert (D 1001–1080) und dadurch zu verstehen gegeben, daß die Möglichkeit einer reinen Naturordnung nicht bestritten werden kann. Somit wurde der Theologie der Folgezeit die Aufgabe gestellt, mittels des Hilfsbegriffes der *natura pura*, die nur hypothetisch angenommen wird, den Geschenkcharakter der Gnade in Schutz zu nehmen. Unter der Hand vollzog sich jedoch jetzt eine verhängnisvolle Sinnverschiebung im Naturbegriff. Weil man zum Ausdruck bringen wollte, daß die Welt des Übernatürlichen sich

nur der auf das geoffenbarte Gotteswort zielenden Glaubensbewegung öffnet, stempelte man die Gnade zum »Jenseits« des natürlichen Bewußtseins und damit der Natur überhaupt. Es bildete sich jene »Zweistockwerktheorie« heraus, derzufolge Gnade und Berufung zur Gottesschau nur ein Überbau der Natur sind. Gnade wird verstanden als von außen an die Natur herangetragener Wille Gottes *(decretum dei)* zur Heiligung der Kreatur, Natur als der autark in sich selbst schwingende Kreis der »reinen Natur«, die empirisch erfahrbar und philosophisch wißbar ist. Solcher »Extrinsezismus« schafft einen Naturbegriff, der jene Daten, welche der Philosoph an der *creatura irrationalis* ablesen kann, einfach auf die gottebenbildliche *creatura rationalis* überträgt. Er läßt, indem er den Terminus der *potentia oboedientialis* nur negativ interpretiert, die Meinung aufkommen, der Mensch stehe zur Übernatur lediglich in einem Verhältnis der Nichtwidersprüchlichkeit.

So wird historisch verständlich, daß die neuscholastischen Lehrbücher der Dogmatik einmütig folgende Definition der Natur und des Natürlichen geben: *Naturale est id quod pertinet ad naturam constitutive* (das will sagen: kraft des Identitätsprinzips) *aut consecutive* (kraft des Prinzips vom hinreichenden Grund) *aut exigitive* (kraft des Finalitätsprinzips). Dementsprechend definieren sie das Übernatürliche: *Supernaturale est id quod nec constitutive nec consecutive nec exigitive pertinet ad naturam creatam.* In dieser Begriffsprache hat sich ein Nominalismus zu Wort gemeldet, der sich selbst nicht versteht. Unbewußt knüpft er auch sachlich an jenen Nominalismus des 14. Jh an, der Übernatürlichkeit mit Verdienstlichkeit verwechselte. Ein philosophischer Naturbegriff wird hier unkritisch auf einen Sachbereich angewendet, den der Theologe nur vom Begriff des Übernatürlichen her kategorial zu erfassen vermag. Auf diese Weise kann auch nicht jenes Formale in den Griff kommen, welches die Natur als Natur vom Übernatürlichen unterscheidet. Das Übernatürliche im eigentlichen Sinne *(supernaturale stricte dictum)* kann zudem nicht aus einer Gegenüberstellung zum Natürlichen, das in seiner formalen Struktur noch gar nicht begriffen ist, erschlossen werden, sondern nur aus sich selbst. Denn die Theologie darf nur davon ausgehen, daß Gnade an und in der Natur immer schon geschehen ist.

3. *Die Diskussion in der Gegenwart.* In diesen Erkenntnissen liegt der Ansatzpunkt der gegenwärtigen Diskussion um den theologischen Naturbegriff, die von der Philosophie. J. Maréchals und durch H. de Lubac angeregt wurde. Sie will klarstellen, daß die Berufung zu Gnade und Gottesschau im Wesen des Menschen eine Anlage zur Begnadung voraussetzen muß. Einige Diskussionspartner, die man als Vertreter der »nouvelle théologie« bezeichnet hat, sind hier freilich zu weit gegangen, wenn sie die Hinordnung des Menschen auf die Übernatur als inneres Konstitutiv der *natura humana* verstanden wissen wollten – obwohl nicht übersehen werden darf, daß sie den Satz

von der Ungeschuldetheit der Gnade formell anerkannt haben. Die Enzyklika »Humani generis« hat unmißverständlich darauf hingewiesen, daß die erwähnte Lehrmeinung die *gratuitas ordinis supernaturalis* gefährdet. Es bleibt aber dennoch die Frage offen, wie Gott die Natur geschaffen hat, der er sich mitteilen will, oder genauer: damit er sich ihr – in ungeschuldeter Weise – mitteilen kann. Man hat deshalb versucht, die »Fähigkeit für den Gott der persönlichen Liebe« als ein Existenzial des Menschen zu bezeichnen (K. Rahner). Dieses ist nicht identisch mit der menschlichen Natur und darf nur als ungeschuldet und somit als übernatürlich gedacht werden, obwohl sein übernatürlicher Charakter erst dann aufscheint, wenn der Mensch sich der ihm geschenkten Begnadung bewußt wird. Begreift man den Menschen in seiner Konkretheit als jenes Wesen, dem dieses *übernatürliche Existenzial* ungeschuldet eignet, dann wird man seine Natur (als Gegenpart zur Übernatur) als denjenigen »Rest« bezeichnen können, der bleibt, wenn das ungeschuldete Existenzial als fehlend gedacht wird. Diesem Rest ist Sinn und Daseinsmöglichkeit nicht abzusprechen; er kann allerdings als solcher für sich allein von uns auch nicht erkannt, d.h. empirisch erfahren werden. Es erhebt sich aber das schwerwiegende Bedenken, das H. U. von Balthasar gegen K. Rahner ausgesprochen hat, ob es sinnvoll sein kann, sich jene der Natur Sinn verleihende Hinordnung auf die Gnade als fehlend zu denken. Jedenfalls dürfte feststehen, daß ein theologischer Naturbegriff nur als formaler oder als Restbegriff konzipiert werden kann. Den Ansatz zu dieser Denkoperation wird immer die Analyse der konkreten, heilsgeschichtlich erfahrbaren Natur abgeben müssen.

Das 1. Vatikanische Konzil hat für den umrissenen Problemkreis keine Vorentscheidungen gefällt. Wenn es erklärt, man müsse einen *duplex ordo* unterscheiden, nämlich den der *naturalis ratio* und jenen der *fides*, so will es einen der Tatsächlichkeit der Begnadung notwendig vorausgesetzten und vorgeordneten Sachbereich abstecken (→Glaube; →Vernunft). Traditionalismus und Fideismus hatten auf die Verwundung der konkreten Natur im *status naturae lapsae* einen ausschließlichen Akzent gesetzt. Das Konzil ist aus seiner Intention heraus zu interpretieren, mit dem Hinweis auf die *natura absolute sumpta* gegenüber diesen Lehrmeinungen die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zu statuieren (D 1795). Über eine Tatsächlichkeit einer nur von der *ratio* getragenen Gotteserkenntnis treffen die konziliaren Texte keine Entscheidung. Sie betonen allerdings ausdrücklich – und damit nehmen sie auf die faktische, heilsgeschichtliche Situation des Menschen Bezug –, daß eine Wirkung der übernatürlichen Offenbarung darin bestehe, daß das, »was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft zugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann« (D 1796).

Die protestantische Theologie ist auf dem Wege, die reformatorische Polemik gegen den Katholizismus zu überwinden und sich einen funktionsfähigen theologischen Naturbegriff zu erarbeiten. Ausdruck dieser Bestrebungen ist K. Barths Wende zur Analogie und seine Lehre von Schöpfung und →Bund.

H. DE LUBAC, Surnaturel. Paris 1946; Z. ALSZEGHY, La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica, in: Gr 31 (1950), 414–450; H. U. VON BALTHASAR, Karl Barth. Köln 1951 (besonders 278–335: Der Naturbegriff in der katholischen Theologie); J. ALFARO, Lo natural y lo sobrenatural. Madrid 1952; L. MALEVEZ, La gratuité du surnaturel, in: NRTh 75 (1953), 561–586. 673–689; J. P. KENNY, Reflections on Human Nature and the Supernatural, in: ThSt 14 (1953), 280–287; K. RAHNER, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln [2]1957, 323–345; S. OTTO, »Natura« und »dispositio«. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. München 1960.

S. Otto

B. STOECKLE, Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms. Rom 1962; K. RAHNER – E. WÖLFEL, Schöpfungslehre, in: LThK IX ([2]1964), 470–476; W. SEIBEL, Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 805–844; J. HÜBNER, Theologie und biologische Entwicklungslehre. München 1966; W. SEIBEL, La Filosofia della natura nel Medioevo. Mailand 1966; S. M. DAECKE, Das Ja und das Nein des Konzils zu Teilhard, in: Hampe AF (1967), 98–112 (Lit.); G. MUSCHALEK, Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 546–558; J. ALFACO, Natur, in: SM III (1969), 677–683.

NATURRECHT

Die mit dem Begriff Naturrecht angedeutete Problematik ist für die Moraltheologie, speziell die christliche Sozialwissenschaft, aber auch für die Rechts- und Geschichtsphilosophie sowie die politische Wissenschaft von zentraler Bedeutung. Naturrecht darf als »theologischer Grundbegriff« angesprochen werden, insofern sowohl »Natur« als auch »Recht« einem kreaturmetaphysischen Bereich zugeordnet sind, dessen Struktur und Inhaltlichkeit nur im Licht der →Offenbarung vollgültig erkannt werden können. Damit ergeben sich die vielfältigen Schwierigkeiten, welche die Lehren über das Naturrecht bis heute kennzeichnen. Die Möglichkeit einer spekulativen Entfaltung des Naturrechts – sei sie philosophischer oder theologischer Art – setzt notwendig bestimmte grundlegende Positionen voraus, welche nicht selten stark voneinander abweichen und deswegen die verschiedenen Naturrechtsdeutungen prädisponieren.

Als solche Positionen dürfen zunächst gelten die philosophische Auffassung von der →Natur, von der →Gerechtigkeit und dem Recht (im Unterschied zum →Gesetz), vom einzelnen (→Person), der →Gemeinschaft und dem →Staat, von →Sein, von der →Geschichtlichkeit sowie von der menschlichen Erkenntniskraft (→Vernunft; →Wahrheit). Sodann hängt das Naturrechtsverständnis ab von der theologischen Auslegung der →Schöpfung, der →Sünde, der →Erbschuld und ihrer Folgen, der →Gnade und des →Glaubens, der →Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat und zur gesellschaftlichen Ordnung. In beson-

derem Maße ist die Stellungnahme zur Naturrechtsproblematik bedingt von der Auffassung über das wechselseitige Verhältnis von →Philosophie und Theologie bzw. von der methodischen Abhebung beider Disziplinen. Das bedeutet, daß die Erkenntnistheorie *(ordo cognoscendi)* von entscheidender Wichtigkeit wird, insofern sie den Zugang zum *ordo essendi* eröffnet oder verschließt. Die vorgenommene Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung setzt bereits eine theologisch geprägte, wenigstens aber transzendentalphilosophische bzw. »idealistische« Ontologie voraus.

Wenn man sich vergegenwärtigt, in welchem Maße um die erwähnten Voraussetzungen eines wie auch immer gearteten Naturrechtsdenkens im Laufe der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie, insbesondere in der Neuzeit, gestritten wurde, so wird man nicht erwarten, daß eine überzeugende, möglichst allseitig verbindliche Demonstration des Naturrechts heute erreicht werden kann. – Im folgenden kann nur eine geraffte Darstellung der historischen und systematischen Probleme vorgelegt werden. Die Erörterung des Historischen, die nicht allein an dem Terminus Naturrecht orientiert sein darf, sondern dem *Motiv* Naturrecht in den verschiedenen Auslegungen nachzugehen hat, fördert bereits die sachlichen Aussagen zutage. Wenn es auch unmöglich ist, eine Definition des Naturrechts vorauszuschicken, so muß als vorläufige Kennzeichnung doch gesagt werden, daß die Frage nach dem Naturrecht hier philosophisch und theologisch aufgenommen wird und daß sie nach einem Bereich Ausschau hält, der gleichsam »hinter« dem gesetzten Recht gelegen ist, aber das Recht-Sein oder das Wesen des Rechtes ausmacht und somit gegenüber allem positiven Recht und Gesetz eine normative, regulative und kritische Instanz bedeutet.

1. Das *antik-griechische Bewußtsein* von Recht und Gerechtigkeit gibt den Horizont ab, in dem sich das abendländische Naturrechtsdenken im Grunde genommen bis zur Auflösung des christlichen Mittelalters bewegt. Im Gegensatz zu dem die Polis gefährdenden Individualismus der Sophisten haben Platon und Aristoteles das menschlich und politisch Gerechte in der transzendenten, ewigen Idee des Gerechten begründet sein lassen. Der Gerechte ist gut und weise (Pol. I, 350 b 3–c 11), insofern er an der ewigen, göttlichen Gerechtigkeit teilhat (→Teilhabe). Das Gerechte (δίκαιον) kann von Natur aus (φύσει) oder kraft gesetzten Rechtes (νόμῳ) gerecht sein (Platon, Prot. 337 c 7–d 4; Aristoteles, Eth. Meg. A 1194 b 30 f; Eth. Nik. VIII, 15. 1162 b 21–23 u. ö.). Insofern das Gerechte auch gut ist, besteht kein Unterschied zwischen Recht und Ethik. Daß der νόμος der Idee des Gerechten widersprechen kann, wird bereits in den Tragödien ausgesprochen (besonders in der Antigone des Sophokles als Konflikt zwischen θέμις und δίκη); in eindrucksvoller Weise wird diese Spannung am Schicksal des Sokrates selbst sichtbar. Wie für die Vorsokratiker der von Menschen gesetzte νόμος heilig war (z. B. für Heraklit) und nicht dem Belieben des Gesetzgebers überlassen blieb, so

gilt erst recht für Platon und Aristoteles, daß menschliches Gesetz und Recht einer Norm unterstehen (vgl. neuerdings J. Ritter, »Naturrecht« bei Aristoteles, 14–31), die – als Idee und Urbild oder als bestimmende »Form« – zwar nicht von jedem einzelnen, aber doch von den Weisen, den »Philosophen«, erkannt werden kann. Die inhaltliche Auslegung dessen, was φύσει δίκαιον ist, darf gegenüber dem Prinzip, das jeglichen Rechtspositivismus ausschließt, als nebensächlich gelten, doch wird die Fragwürdigkeit der konkreten Fixierung des Naturrechts bereits deutlich. (Nach Aristoteles ist bekanntlich die Sklaverei als solche φύσει gerecht: Pol I, 5. 1255 a 1–2 u. ö.)

2. Gegenüber der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Skepsis (Karneades) sowie dem Eudämonismus Epikurs stellt die römische *Stoa* mit ihrer Ansicht von der *non scripta sed nata lex* eine neue Blütezeit »naturrechtlichen« Denkens dar. Die *lex nata* ist allgemeingültig, sie wird auch *lex aeterna* genannt und kann als *recta ratio* in jedem Menschen angetroffen werden (Cicero). Das Grundgesetz der *civitas maxima* (des »Weltstaates«) ist das *ius naturale* (Marc Aurel). Der tolerante Humanismus der Stoa (*homo sacra res homini:* Seneca) kann die Sklaverei nicht als »naturrechtlich« anerkennen. Auf dem Weg über das römische Recht (Caius, Ulpian, Celsus, Marcianus) wird die stoische Auffassung für die christliche →Patristik und darüber hinaus auch für die →Scholastik wegweisend. Namentlich ihr Verständnis der immanenten *natura rerum* sowie ihre Forderung der *aequitas* (Billigkeit) als eines Regulativs wurden theoretisch und praktisch, d. h. sowohl für die Rechtsphilosophie wie für die Rechtsprechung, von großer Wichtigkeit (vgl. etwa das Axiom *suum cuique*).

3. Innerhalb der *frühen Christenheit* wird das Naturrecht nicht eigentlich spekulativ erörtert. Dennoch muß ein Wort zu Paulus und Augustinus gesagt werden, obschon es eine Übertreibung wäre, bei beiden von einer Naturrechts*lehre* zu sprechen.

a) Selbst wenn *Paulus* (Röm 1, 20 f; 2, 17 f) von dem in die Herzen der »Heiden« geschriebenen Gesetz spricht und dabei den popularphilosophischen Begriff φύσις aufnimmt, ist nicht zu bestreiten, daß er im atl. Verständnis an die von Gott geschaffene, konkrete »Natur« des Menschen denkt. Kraft Schöpfung sind die Menschen nach Paulus auf ein sittliches Gesetz verpflichtet, das inhaltlich mit den ethischen Forderungen der Thora zusammenfällt. →Paulus formuliert hier eine mit Gn 1 und 2 harmonierende Geschichtstheologie, in welche die Grundzüge einer christlich-theologischen (also nicht einer rein philosophischen) Naturrechtslehre eingetragen sind (vgl. O. Kuss, Der Römerbrief. 1. Lieferung. Regensburg 1957, 72–76).

b) Ohne auf den differenzierten Naturbegriff und die wenigen Aussagen über das *ius naturale* in der Väterzeit einzugehen, wenden wir uns unmittelbar *Augustinus* zu. Bei ihm findet man eine Reihe einschlägiger Texte, wenn auch nicht eine systematisierte Lehre über das Naturrecht. Obwohl Augustinus' Ansicht in dieser Frage mit (neu)-

platonischen und stoischen Vorstellungen verknüpft ist, bleiben seine Aussagen über das »Naturrecht« im wesentlichen auf der Linie der paulinischen Theologie (vgl. die Unterscheidung eines dreifachen Gesetzes: *in paradiso data – naturaliter insita – in litteris promulgata*, En. Ps. XXV, 5. PL 37, 1574). Der *ordo naturalis* ist für ihn der heilsgeschichtliche Stand des Menschen außerhalb der Offenbarung. Dies geht aus der wichtigen Stelle Contra Faustum XXII, 27–28 hervor, wo Augustinus den Rechtsanspruch der natürlichen →Ordnung in der *lex aeterna* gründen läßt: *Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (PL 42, 418). Zwischen *ratio divina* und *voluntas Dei* wird in diesem Zusammenhang nicht unterschieden. Natur ist für Augustinus immer schon Kreatur im theologischen Verständnis.

Von dieser Grundlage aus muß betrachtet werden, was Augustinus über die Tugend der *iustitia* im Anschluß an Cicero ausführt: »Die Gerechtigkeit, zum allgemeinen Nutzen bestimmt, ist ein *habitus animi*, der jedem Seienden die ihm eigene Würde mitteilt. Sie nimmt ihren Ausgang von der Natur; sodann kommen je nach der Nützlichkeit gewisse neue Vorschriften in Gebrauch *(in consuetudinem)*; endlich einigt dann die Furcht vor den Gesetzen und die *religio* die aus der Natur hervorgegangenen sowie die durch Gewohnheit bewährten Satzungen. *Natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem* (De Div. Quaest. 31, 1. PL 40, 20). Die *lex naturalis* ist jedem Menschen mit seinem Menschsein ins Herz geschrieben und – wie bei Paulus – mit der Ethik der Thora, mit der sog. zweiten Gesetzestafel, identisch (vgl. En. Ps. XXV, 4. PL 37, 1574; Serm. 81, 2. PL 38, 500). Augustinus spricht gelegentlich auch von den *naturales leges*, die dem Lauf der Natur, d.h. der geschaffenen Welt, innewohnen (vgl. De Gen. IX, 18, 32. PL 34, 406), doch wird eine Unterscheidung zwischen Naturgesetz (in einem mehr physischen Sinne) und Naturrecht nicht durchgeführt, vielmehr im allgemeinen gleichwertig von *ordo naturalis*, *lex naturalis* bzw. *ius naturae* gesprochen. Das Naturrecht, das von dem durch Gesetz und Gewohnheit entstandenen Recht unterschieden wird (vgl. De Div. Quaest. 31, 1. PL 40, 21), ist für Augustinus die *lex aeterna* in jedem einzelnen, von Gott auf das Gute hin geschaffenen Menschen. Der *ordo naturalis* wird als solcher und in seiner heilsgeschichtlichen Verflechtung nur mit den Augen des Glaubens erkannt; außerhalb des Glaubens ist solches Naturgesetz bzw. Naturrecht für Augustinus nicht minder fragmentarisch und der Gnade bedürftig wie die Natur selbst.

4. Die *Frühscholastik* und die frühe Franziskanerschule gehen trotz genauerer Distinktionen im Grunde nicht über die augustinische Position hinaus. Erwähnung verdienen hier die Schule Anselms von Laon, Wilhelm von Auxerre (mit seinem Traktat über das Naturrecht in der »Summa aurea«), Alexander von Hales sowie die »Summa Halensis«, Johannes von Rupella. Wegen seines Einflusses auf die Kanonistik

und Rechtswissenschaft ist das »Decretum Gratiani« (Mitte des 12. Jh) zu nennen. Naturrecht ist für Gratian, der insbesondere auf Isidor von Sevilla zurückgreift, von Gott mit der Schöpfung gesetztes Recht; es kann ausgedrückt werden mit der sog. »Goldenen Regel« (vgl. Mt 7, 12; Lk 6, 31) und ist sowohl in der Thora wie im Evangelium enthalten (vgl. O. Lottin, Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, 11 f).

5. Von einer Systematisierung des Naturrechtsdenkens kann man eigentlich erst bei *Thomas von Aquin* sprechen. Seine Konzeption ist bis heute für die katholische Naturrechtsauffassung gültig; wenngleich die Interpretation seiner Auffassungen große Probleme aufgibt (vgl. die Arbeiten von O. Schilling, J. Messner, A. F. Utz), so kann nicht übersehen werden, daß man gerade für die heutige Fragestellung bei Thomas wichtige Hinweise findet. Der Aquinate, der vornehmlich im Sentenzenkommentar, in der Theologischen Summe (I, II, 90–97; II, II, 57) sowie in den Schriften »De legibus« und »De iustitia« seine Naturrechtslehre entwickelt, sieht auch das Problem des *ius naturae* innerhalb des prinzipiellen Ansatzes seines metaphysisch-theologischen Systems (→Thomismus). Mit der Annahme dieses Systems steht und fällt konsequenterweise auch das thomanische Naturrecht. Die Nuancierungen im Naturrechtsverständnis der verschiedenen Werke des Thomas müssen hier außer Betracht bleiben, ebenso seine Auseinandersetzung mit der Stoa, dem römischen Recht, Isidor und Gratian. Da eine zufriedenstellende Untersuchung des thomanischen Naturrechts nur auf dem Hintergrund der historischen Gegebenheiten des 13. Jh möglich ist, kann hier lediglich auf einige grundsätzliche Gesichtspunkte hingewiesen werden.

Innerhalb der traditionellen Unterscheidung von *lex divina* und *lex humana* rechnet Thomas das *ius naturale* zum göttlichen Gesetz, während er das menschliche in *ius gentium* und *ius civile* einteilt (vgl. S. th. I, II, 91, 1–3; II, II, 57, 2–3). Die ontologische Beziehung des natürlichen Gesetzes bzw. Rechtes zur *lex divina* oder *aeterna* kennzeichnet Thomas häufig mit dem Begriff der Teilhabe: »... das zum natürlichen Gesetz gehörende *lumen rationis*, durch das wir erkennen, was gut und böse ist, ist nichts anderes als das Hineinwirken des göttlichen Lichtes *(impressio luminis divini)* in uns. Von da her ist es verständlich, daß das natürliche Gesetz nichts anderes ist als die Teilhabe am ewigen Gesetz seitens der vernunftbegabten Schöpfung« (I, II, 91, 2). Als *dictamen practicae rationis* (ebd. a. 3) wird alles menschliche Recht und Gesetz durch Konklusion aus der *lex naturalis* abgeleitet, so daß das natürliche, am göttlichen teilhabende Gesetz Grund und Norm allen Rechtes ist. Die Erkenntnis des natürlichen Rechtes geschieht ähnlich wie die philosophische Erkenntnis, so daß Thomas mit dem ihm eigenen Vertrauen auf die *ratio* erklären kann: »... wie im spekulativen Denken aus den unbeweisbaren Prinzipien, die auf natürliche Weise *(naturaliter)* erkannt wurden, die Folgerungen der verschiedenen Wissenschaften abgeleitet werden, deren

Erkenntnis uns nicht von Natur her eingegeben ist, die wir vielmehr durch die Bemühung des Denkens gefunden haben, so auch ist es für das menschliche Denken notwendig, von den Vorschriften des natürlichen Gesetzes aus, gleichsam wie von allgemeinen und unbeweisbaren Prinzipien, fortzuschreiten zu dem Ordnen der Dinge im einzelnen« (S. th. I, II, 91, 3). Das Naturgesetz verhält sich also zu den aus ihm *per rationem* gewonnenen Konklusionen wie die ersten Prinzipien zum rationaldiskursiven Denken.

Insofern das *ius gentium* das durch das Denken *(ratio)* vermittelte, geschichtlich greifbare Naturrecht darstellt, kann es selbst im weiteren Sinne als Naturrecht angesprochen werden (vgl. II, II, 57, 2 und 3; in a. 3 unterscheidet Thomas *ius naturale* und *ius gentium* so, daß er das »Völkerrecht« [mit dem römischen Juristen Caius] allein auf den mit der *ratio* ausgestatteten Menschen bezieht, das »Naturrecht« hingegen *nobis et aliis animalibus* gemeinsam sein läßt). Das *ius gentium* als die spezifisch menschliche Gestalt des *ius naturale* im thomanischen Sinn hat einen gewissen, schwer zu fixierenden Spielraum für das Element der »Geschichte« bzw. der Wandelbarkeit des »Naturrechts«. (Es sei an dieser Stelle lediglich vermerkt, daß nicht wenige Probleme in der neuzeitlichen Naturrechtsdiskussion einerseits auf einem falschen Verständnis des thomanischen *ius gentium* und andererseits auf einem kaum noch metaphysisch fundierten Begriff des »Völkerrechts« beruhen.) Thomas betont die Wandelbarkeit der menschlichen Natur (die er von der *essentia* unterscheidet) sehr nachdrücklich: *Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere* (S. th. II, II, 57, 2 ad 1). Wenngleich man durch diese Aussage noch nicht legitimiert wird, von einer →»Geschichtlichkeit« des Naturrechts bei Thomas zu sprechen, so sollte man doch jenen gewichtigen Satz des Aquinaten auch nicht vergessen. Er kann davor bewahren, in vereinfachender Weise die rationalen Konklusionen mit dem Anspruch des Naturrechts selbst auszustatten. (Es sei nur am Rande vermerkt, daß der Gedanke der Mutabilität der »Natur« auch von Augustinus [Civ. Dei XXI, 8, 4–5. PL 41, 722] und Albertus Magnus [vgl. Lottin, 45] ausgesprochen wurde.) Das *ius naturae* ordnet im übrigen den Menschen nicht nur formal auf »das Gute« hin, sondern auf das *ius vel iustum* (S. th. II, II, 57, 1–2), welches nach Thomas immer schon mit den sittlichen Forderungen des Schöpfergottes gleichzusetzen ist.

6. Seit *Wilhelm von Ockham* trat die Problematik des thomanischen Naturrechts zunehmend deutlicher zutage. Ockham sieht den Grund des Rechtes nicht mehr im Wesen, sondern im Willen Gottes; dem Naturrecht eignet dadurch eine gewisse Beliebigkeit, da Gott auch andere Vorschriften hätte geben können. Der *Nominalismus* sowie die →Reformation mit ihrer Ablehnung der platonischen und aristotelischen Metaphysik, insbesondere der *analogia entis* (→Analogie;

→Sein), müssen zwangsläufig zu einer Abkehr von der ontologisch-theologisch begründeten Naturrechtslehre und in die Richtung der »positivistischen« Deutung führen. Je nachdem, wie man die mit dem Nominalismus einsetzende geistesgeschichtliche Entwicklung bewertet, fällt das Urteil über die mit dem Humanismus und dem »Zeitalter der Vernunft« immer stärker hervortretende sog. »profane« Naturrechtslehre aus; deren Ziel ist es zu zeigen, daß das Naturrecht gültig ist, selbst wenn es Gott nicht gäbe. Ob das neue Naturrechtsdenken bereits in der Schule von Salamanca (Suarez, F. de Vitoria, Vasquez u.a.) einsetzt oder mit Hugo Grotius, mit Althusius oder mit Pufendorf, ist umstritten; man wird jedoch nicht verkennen, daß die spanische Schule und auch Grotius noch auf dem Boden der scholastischen Naturrechtslehre stehen.

7. Es ist unmöglich, die zahlreichen verschiedenen Meinungen über das *Naturrecht seit dem 17. und 18. Jh bis heute* in wenigen Sätzen zutreffend zu skizzieren. Da sich eine Vereinfachung nicht vermeiden läßt, sei mit aller Behutsamkeit und mit der Beschränkung auf die Frage nach der obersten Norm des Rechtes lediglich das Folgende gesagt:

a) An den Auffassungen über das Naturrecht zeigt sich, daß jede Naturrechtslehre folgerichtigerweise die jeweils herrschende philosophische Grundhaltung widerspiegelt. Im »Zeitalter der Vernunft« tritt das Naturrecht als Vernunftrecht auf, und es entstehen die zahlreichen *more geometrico* deduzierten Lehrsysteme, in denen Naturrecht und gesetztes Recht praktisch identifiziert werden. Von ungleich größerer politischer Wirkung ist das Naturrechtsverständnis, das die *recta ratio* des einzelnen zum Maß des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens macht. Hier wird das Naturrecht zum Träger des demokratischen Gedankens (Althusius). Wo es sich mit der Lehre vom Naturzustand verbindet, in dem das Individuum mit eigenen Freiheiten und Rechten angetroffen wird (Locke, Jefferson, Rousseau), erlangt es revolutionäre Dynamik. In dieser Form hat das Naturrecht in die Erklärungen der Menschenrechte und in zahlreiche politische Verfassungen Eingang gefunden. Als der Rationalismus und Individualismus gegen Ende des 18. und im 19. Jh durch ein stärkeres Interesse für die historisch gewordenen Ordnungen, vor allem für die Evolutionsidee, kritisiert und zurückgedrängt werden, entsteht in der »Historischen Rechtsschule« (Savigny) eine konservativ ausgerichtete Rechtsauffassung, die auf eine Relativierung des Rechts hinausläuft und somit weit ausdrücklicher als frühere Anschauungen den Rechtspositivismus ermöglicht. Lag die Norm des Rechts im Rationalismus noch in der (mindestens noch deistisch gebundenen) Vernunft oder in der Individualität des einzelnen, von »Gott« geschaffenen Menschen, so liegt sie für den radikalen Positivismus allein in dem vom Staat, Souverän oder Parlament vollzogenen Akt der Rechtsetzung. Der »Historischen Rechtsschule« ging es vornehmlich darum, die »Abstraktion« des Rechts zu überwinden;

sie arbeitete deshalb den organischen Zusammenhang der »Rechtsidee« mit den gewachsenen Ordnungen politisch-kultureller Gemeinschaften heraus. Eine hier nicht zu erörternde Variante des Positivismus und Historismus, zugleich eine »Umkehrung« der Dialektik Hegels namentlich auch auf dem Felde der Rechtsphilosophie, stellt der Marxismus (und Leninismus) dar. Nur wenige Denker versuchten im 19. Jh die (insbesondere von Kant gelehrte) Trennung von Recht und Ethik zu überwinden und eine Verbindung zwischen der Historie und einer überpositiven »Rechtsidee« als Rechtsnorm aufrechtzuerhalten (vor allem der kritische Aristoteliker F. A. Trendelenburg). Hier bereitet sich die Problematik der heutigen Naturrechtsdiskussion in mancher Hinsicht vor.

b) Im Rückblick auf die letzten drei Jahrhunderte darf festgestellt werden, daß den voneinander so sehr verschiedenen Positionen eine gemeinsame Aporie zugrunde liegt: die *Aporie der Erkenntnis.* Weder der Rationalismus noch der Empirismus kann die Existenz und Inhaltlichkeit des Naturrechts überzeugend demonstrieren. Wegen der Bedeutung der Frage nach dem überpositiven Recht für die Politik, insbesondere in der Demokratie, stellt die Erkennbarkeit des Naturrechts und damit zugleich seine Verbindlichkeit ein Problem ersten Ranges dar. Die unterschiedlichen Auffassungen gerade in dieser Frage bedingen nicht zuletzt die Zurückhaltung moderner Denker gegenüber der Neuentdeckung des scholastischen Naturrechts. Jedenfalls kann man sagen, daß die Auflösung des Rechtsdualismus von Sein und Sollen in einen Monismus, der *nur* das (ungeschichtliche, »statische«) Natur- bzw. Vernunftrecht oder *nur* das gesetzte Recht gelten läßt, historisch gesehen zum totalitären Staat führte. Die Erfahrungen mit dem Totalitarismus haben jedoch nicht nur die Überzeugung von der ewigen Wiederkehr des Naturrechts (Rommen), sondern auch die von der ewigen Wiederkehr des Rechtspositivismus (Lang-Hinrichsen) gefestigt.

c) Die *heutige Rechtsphilosophie* ist bemüht, den Gegensatz zwischen (überpositivem, ungeschichtlichem) Naturrecht und Rechtspositivismus (H. Kelsen) als unrealistische Konstruktion zu erweisen und mit Hilfe eines der Philosophie Heideggers entlehnten Verständnisses der Geschichtlichkeit zu überwinden (A. Kaufmann, J. Maihofer, M. Müller). Auf katholischer Seite greift man auf die thomanische Naturrechtslehre zurück, indem man deren Anpassungsfähigkeit an die geschichtlichen Gegebenheiten – ethnologischer, politischer, religiöser, soziologischer, wirtschaftlicher Art – stärker betont, als dies früher geschah (vgl. etwa A. F. Utz, Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens. Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen, in: Die neue Ordnung 15 [1961], 187–194).

In der heutigen *evangelischen Theologie* hängen die Ansichten über das Naturrecht weitgehend davon ab, wie man zur »dialektischen Theologie« steht (im einzelnen vgl. RGG IV [³1960], 1364 f). Wenn auch die Meinungen über die Erkenntnis, die ontologische Begrün-

dung sowie die politisch-ethische Tragweite des Naturrechts nach wie vor auseinandergehen (vgl. zur heutigen rechtsphilosophischen Diskussion RGG IV [[3]1960], 1358f; StL V [[6]1960], 940–945), so scheinen zum mindesten drei von Erik Wolf aufgestellte Thesen Zustimmung zu verdienen: 1. Der Naturrechtsbegriff ist mehrdeutig. 2. Die Funktion des Naturrechtsgedankens ist eindeutig. 3. Die Naturrechtslehre folgt den Grundfragen des Seins.

Besondere Aktualität kommt heute der zweiten dieser Thesen zu. Selbst dort, wo man den Begriff und das traditionelle Verständnis des Naturrechts ablehnt, findet man nicht selten ein waches Bewußtsein für die Würde und das Recht des Menschen (Camus, Jaspers, Sartre u. a.), die sich als existentielle Postulate des Mit-seins in einer freien und friedlichen Welt geradezu aufdrängen (→Toleranz). Wenngleich über die ontologischen Fragen und die Inhaltlichkeit (→Ehe; →Eigentum; →Gemeinschaft; →Sittlichkeit; →Staat) des jedem Menschen eignenden Rechtes keine Einigkeit erzielt wird, hat man einerseits die Verurteilung alles Totalitären und andererseits den (besonders auch in der modernen Kunst und Literatur zum Ausdruck kommenden) Sinn für den Wert der →Person (→Gewissen) und der →Freiheit positiv zu würdigen, zumal deswegen, weil hier eine Wirklichkeit sichtbar wird, die aller Willkür eine Grenze setzt und sich so mit den Intentionen eines kritisch angeeigneten christlichen Naturrechtsdenkens trifft.

O. SCHILLING, Die Staats- und Soziallehre des Thomas von Aquin. München [2]1930; O. LOTTIN, Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Bruges [2]1931; H. ROMMEN, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. München [2]1947; G. STRATENWERTH, Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. Göttingen 1951; ERIK WOLF, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Tübingen [3]1951; A. F. UTZ, Deutsche Thomas-Ausgabe XVIII (Recht und Gerechtigkeit). Heidelberg – Graz 1953; F. FLÜCKIGER, Geschichte des Naturrechts I (Altertum und Frühmittelalter). Zollikon-Zürich 1954; W. MAIHOFER, Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie. Frankfurt 1954; E. REIBSTEIN, Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Karlsruhe 1955; H. WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen [2]1955; E. FECHNER, Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts. Tübingen 1956; K. RITTER, Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus. Witten 1956; L. STRAUSS, Naturrecht und Geschichte. Stuttgart 1956; A. KAUFMANN, Naturrecht und Geschichtlichkeit. Tübingen 1957; J. MESSNER, Das Naturrecht. Innsbruck – Wien – München [3]1958; ERIK WOLF, Das Problem der Naturrechtslehre. Karlsruhe [2]1959; H. KELSEN, Reine Rechtslehre. Wien [2]1960; M. MÜLLER – H. ROMMEN u. a., Naturrecht, in: Staatslexikon V ([6]1960), 929–940 (Lit.); A. R. WEISS, Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im neunzehnten Jahrhundert. Kallmünz 1960; ERIK WOLF – ERNST WOLF, Naturrecht, in: RGG IV ([3]1960), 1353–1365; E. BLOCH, Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt 1961; J. RITTER, »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts. Stuttgart 1961; U. HOMMES, Die Existenzerhellung und das Recht. Frankfurt 1962.

H. R. Schlette

W. MAIHOFER, Naturrecht als Existenzrecht. Frankfurt 1963; H. WELZEL, Wahrheit und Grenze des Naturrechts. Bochum 1963; J. HABERMAS, Naturrecht und Revolution, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. München 1964, 160–178; J. RATZINGER, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Christlicher Glaube und Ideologie. Stuttgart 1964, 24–30; R. MARCIC, Das Problem des Naturrechts. Zur Aporie der Rechtsfrage, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie IX. Salzburg 1965, 163–187; B. SCHÜLLER, Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: Lebendiges Zeugnis. Paderborn 1965, 41–65; DERS., Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis,

in: Theologie und Philosophie. Freiburg 1966, 481–503; F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966; J. David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Köln 1967; J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Düsseldorf 1967; K. H. Peschke, Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. Salzburg 1967; L. Berg, Naturrecht im Neuen Testament, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften IX. Münster 1968, 23–41; J. Fellermeier, Das Naturrecht in der Scholastik, in: ThGl 58 (1968), 333–369; N. H. Søe, Naturrecht und Sozialethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 12 (1968), 65–80; A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt 1968; J. A. Stüttler, Naturrecht und Geschichtlichkeit, in: Orientierung 32 (1968), 184–187; J. Gründel, Naturrecht, in: SM III (1969), 707–719; G. Winter, Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft. Mainz 1970.

NICHTCHRISTEN

I. Biblisch II. Theologiegeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

Von Nichtchristen läßt sich begreiflicherweise der Sache nach erst zu einer Zeit reden, in der es Christen gibt. Dennoch kommt das Wort auch im NT nicht vor. Dort wird von »Heiden« im Gegensatz zu den Juden oder zu den Christen gesprochen. Im AT sind die ἔθνη Nicht-Israeliten; sie gehören nicht zum einen Bundesvolk (→Bund) und sind Völker oder Gruppen, die den einen wahren Gott nicht kennen bzw. nicht kennen wollen. Es sind die גּוֹיִם. So gilt es in diesem Beitrag, die Stellung der »Heiden« im AT und NT darzulegen. Die Gesamtüberschrift jedoch vermeidet diesen Ausdruck, weil es in unserer Zeit im Hinblick auf die Nichtchristen nicht mehr geziemend ist, von »Heiden« zu reden, denn das Wort hat inzwischen einen abwertenden Klang bekommen.

1. *Die »Heiden« oder »Völker« im AT.* a) Sie bilden den Hintergrund, vor dem →Gott (Jahwe) mit →Israel spricht und handelt. Sie sind Zuschauer und Zeugen alles dessen, was dem auserwählten Volk geschieht, das »zum Erbe aus allen Völkern« ausgesondert wurde (1 Kg 8, 53) und »gesegnet ist unter allen Völkern« (Dt 7, 14). Was Gott an Israel tut, zieht seine Kreise über die Grenzen des einen Volkes hinaus (→Stellvertretung). Unter den Völkern werden die »Wunder« (→Zeichen) Gottes an seinem Volk erzählt (Ps 96, 3). Der Gott Israels legt »Ehre ein unter den Heiden« (Ps 46, 11), damit sie nicht sagen: »Wo ist nun ihr Gott?« (Ps 115, 2) Der König Hiskias kann beten: »Damit die Königreiche der Erde erkennen, daß du, Herr, allein Gott bist« (2 Kg 19, 15 ff). Unter den Völkern kann Gottes Ehre aber auch beeinträchtigt werden. Als die meuternden Stämme in der Wüste nahe dem Gelobten Land von Gott zur Strafe den Einzug verweigert bekamen, flehte Moses zum Herrn: »Die Ägypter haben gehört ..., alle Bewohner des Landes haben gehört, daß du inmitten dieses Volkes weilst, der du von Angesicht zu Angesicht dich offenbarst...

Wenn du nun dieses Volk tötest wie einen Mann, so werden die Völker, die von dir gehört haben, sprechen: Weil der Herr dieses Volk nicht in das Land bringen konnte, das er ihnen geschworen hat, darum hat er sie in der Wüste hingeschlachtet« (Nm 14, 14ff). Der Jubel des geretteten Volks dringt ebenfalls zu den Völkern: »Ich will dir danken unter den Heiden« (Pss 18, 50; 57, 10; 108, 4).

b) Die Völker im Umkreis Israels bedeuten zugleich eine ständige Gefahr für das erwählte Volk, eine →Versuchung, in der es sich zu bewähren hat. Es sind die religiösen und sittlichen »Greuel« (Dt 18, 9), die zum Götzendienst auf den »Höhen« (1 Kg 3, 2 f u. a.) und zur Übertretung der Gebote verführen, weil die Heiden den Noebund (Am 4, 6 ff u. a.) gebrochen haben (→Religionen). Darum erheben vor allem die →Propheten ihre Stimme gegen eine solche Gefahr (z. B. Jr 10; Am 1; Is 13 ff). Das Leben der anderen Völker erregt auch den Neid Israels. So fordert es von Samuel: »Gib uns einen König, wie es bei den anderen Völkern Brauch ist« (1 Sam 8, 5). Es genügt denen, die sich mit anderen vergleichen, nicht mehr, daß Gott König über sie ist. So begehren sie auch in der Auseinandersetzung mit den Großvölkern mächtige Bundespartner, etwa Ägypten, weil es Streitwagen und starke Rosse hat (Is 31, 1 ff).

c) In prophetischer Zeit wird vor allem betont, daß die Völker Werkzeuge in Gottes Hand sind, Diener seines Heilshandelns an Israel. Sie unterstehen seiner Herrschaft. Er kann sie als »Schermesser« (Is 7, 20), als »Axt und Säge« (Is 10, 15) gebrauchen, um Israel zur Einsicht zu führen. Er ruft sie herbei, wenn es nötig ist; sie gehorchen ihrem Schöpfer wie »Fliegen« und »Bienen« (Is 7, 18). Überheben sie sich aber und werden übermütig, dann greift Gott wieder ein und straft sie (Is 10, 12 ff). Darum richtet er nach ihrem Dienst die Völker recht (Pss 96, 10; 98, 9; Mich 4, 3).

d) In der exilischen und nachexilischen Zeit überwiegt in der prophetischen Predigt ein anderer Ton. Jahwe kann auch in gewinnender Weise in die Heidenwelt eingreifen. Von Sion aus strahlt sein →Licht in die Dunkelheit der Völker hinein (Is 42, 6; 25, 7; 60, 2). Dann eilen diese herbei zur großen Völkerwallfahrt (Is 2, 2–4; Mich 4, 1 ff). Dann werden sie ihn preisen (Ps 72, 17), seinen Namen fürchten (Ps 102, 16). Weil Gott gleichsam sein »Panier« unter ihnen aufrichtet (Is 5, 26; 11, 10–12 u. a.), empfangen sie ihr »Bestes« (Agg 2, 7), ihr →Heil (Is 25, 6–8; Zach 14, 16). Gott proklamiert von Sion aus sein Heil, es wird allen Völkern hörbar (Is 61, 11); sie werden belehrt (Is 2, 2 ff) und erkennen den Herrn (Is 45, 18 ff; 48, 16 u. a.). Das geschieht nach Gn 49, 10; Is 42, 6 u. a. durch den, der Gottes »Knecht« genannt wird und das »Licht der Heiden«. Dann stimmen auch die Heiden in den gottesdienstlichen Jubel ein: sie »danken« (Ps 67, 4.6). Die Zukunft hat in der prophetischen Verheißung des Endheils keinen Platz für Gottesfeinde und Bedränger des heiligen Volkes. Ausdrücklich wird gesagt, daß →»Friede« sein wird (Mich 4, 7). Zum Heil gehört auch, daß aus Schwertern Pflugscharen geschmiedet werden (Is 2, 2 ff).

Im Wissen um das zukünftige Heil der Völker kann Jeremias den gefangenen Israeliten schreiben, daß sie für das Wohl Babylons zu beten haben (Jr 29, 7). Ein gewisser Geschichtsplan Gottes wird besonders im Buch Daniel entworfen, in der Vision von den vier Weltreichen (Dn 7). Zwar bleibt Israel Volk des Bundes und hat ein besonderes Verhältnis zu Jahwe, aber das göttliche Wirken kulminiert im Menschensohn (Dn 7, 13 f), der die Herrschaft über alle Völker antritt und die göttliche Fürsorge für sie übertragen bekommt. Die Korrektur eines inzwischen national gefärbten Selbstbewußtseins Israels findet sich im Buch Jonas, das in vieler Hinsicht mit seinen Hauptgedanken überleitet zur Predigt Jesu.

e) Neben diesen großen theologischen Gedanken darf jedoch die Praxis nicht übersehen werden. Im alltäglichen Leben verhielt man sich den Heiden gegenüber verschieden. Man konnte einzelne wie Rachab (Jos 6) in die Volksgemeinschaft aufnehmen. Man nahm auch keinen Anstoß daran, daß Joseph in Ägypten in heidnisch-priesterliche Verhältnisse einheiratete (Gn 41, 50). Wir wissen, daß in den Tempel Salomos Heiden zum →Gebet kommen durften (1 Kg 8, 41). Selbst Gebete für heidnische Könige finden sich im AT (Esr 6, 8 ff; 2 Makk 3, 2). Andererseits jedoch hören wir, daß Mischehen mit Heiden verboten sind (Dt 7, 3; Esr 9), daß man den Heiden Gemeinschaft in jeder Hinsicht verweigert (Dt 23, 4–7), daß man →Gericht über die Feinde herbeiruft (Pss 68, 22–24; 83, 10–19 u. a.), wenn auch das Bewußtsein bleibt, daß, während sie sein Volk angreifen, Gottes Ehre von ihnen verletzt wird (Ps 139, 21; Soph 2, 8).

Die in nachexilischer Zeit zu den Juden und ihren Gottesdiensten in der Diaspora sich haltenden »Proselyten« und »Gottesfürchtigen« wurden nicht mehr als »Heiden« im strengen Sinne betrachtet.

2. *Die Nichtchristen im NT.* a) Auch im NT findet sich der Gedanke, daß die »Völker«, die »Heiden« oder der »Kosmos« (der nur in den johanneischen Schriften auch die »Juden« und vor allem sie meint, insofern sie sich →Jesus Christus verschließen) das Forum bilden, vor dem sich Gott an seinem Volk offenbart (Lukas unterscheidet deutlich zwischen ἔθνη und λαός, z. B. in 2, 32; vgl. Os 1, 9 u. a.). Bezeichnet in Röm 3, 6; 11, 12.15 »Kosmos« (→Welt) die nichtjüdische Menschheit, so doch 1 Kor 6, 2; Jo 17, 21.23 allgemeiner die Nichtchristen. In diesem Sinne gilt zunächst das →Evangelium vom →Reich Gottes »allen Völkern zum Zeugnis« (Mt 24, 14). Dieses →»Zeugnis« kann jedoch auch die »Welt« oder die »Heiden« aus ihrem Zuschauen herausholen. Aus ihrer »Unwissenheit« (Apg [3, 17] 13, 27; 17, 27) wird dann Mitfreude (Röm 15, 17 ff) mit den Christen oder Haß gegen Namen und Botschaft Jesu (Mt 24, 9). Immer aber löst Leben und Botschaft des Gottesvolkes unter den Heiden Reaktionen aus. Für die Christen erhebt sich dabei die Frage, wieweit sie darauf Rücksicht nehmen müssen (→Toleranz). Zwar soll man danach trachten, Gott zu gefallen und nicht den Menschen (1 Thess 2, 4; IgnRom 2, 1). Dennoch ermahnt nicht erst der 2. Klemensbrief (13, 3.4), »den Men-

schen da draußen«, d.h. den Heiden, gefällig zu sein; auch im NT gibt es das Motiv der Rücksicht auf die Außenstehenden (1 Thess 4, 11 f; 2 Thess 3, 6 ff u. a.). Der 2. Klemensbrief unterscheidet: Nicht ἐν εὐσεβείᾳ, sondern ἐπὶ τῇ δικαιοσύνῃ soll man den Heiden gefällig sein. Paulus begründet diese Haltung in 1 Kor 14, 33.40 damit, daß Gott »ein Gott nicht der Unordnung, sondern des Friedens« sei. Im Hinblick auf die Nichtchristen gilt es »weise« zu wandeln (Kol 4, 5), »makellos« zu leben unter dem »verkehrten Geschlecht« (Phil 2, 15). In der apostolischen Paränese haben Wandel und gute Werke Zeugnischarakter. Immer wird den Juden (Röm 2, 17 ff) und den zu Christus Bekehrten deutlich gemacht, daß Gott um ihres Wandels willen gelästert werden könnte, denn die Heiden beobachten, ob Wort und Tat übereinstimmen (vgl. Tit 2, 5). Sie können Übles reden (1 Petr 2, 15), sie vermögen aber auch darüber Gott zu loben (1 Petr 2, 12). Die Art der Christen (vgl. Röm 12, 17; 2 Kor 4, 2; Gal 6, 10; Phil 4, 5) zeigt denen, die Gott nicht »kennen« (1 Thess 4, 9; vgl. Jr 10, 25; Ez 36, 20.23), die Art Gottes an.

b) Eine Verwarnung vor Annahme der Unsitten der »Heiden« findet sich in den Evangelien nur in Mt 6. Die Jünger Jesu dürfen nicht »plappern« wie die Heiden. Ihr Gebet darf sich nicht darin erschöpfen, »viele Worte« zu machen. Auch darf der, der nach der Gottesherrschaft trachtet, nicht »sorgen« wie die Heiden, was er essen, trinken, anziehen soll. Die Verwarnung vor heidnischen »Greueln« mag sich vielleicht im »Wehe« Jesu (Mt 18, 7) verbergen: »Wehe der Welt der Verführung wegen!« In der apostolischen Paränese jedoch häufen sich die Mahnungen, heidnischen Glauben und heidnische Wesensart nicht zu teilen. Aber hier liegen ausgesprochene Warnungen vor Rückfällen vor. Angeredet sind die bereits Bekehrten. Zunächst macht ihnen der Apostel bewußt, wo sie jetzt stehen, was sie jetzt in Christus sind. Dann erst erinnert er sie, daß sie »einst ferne« waren von Christus (Eph 2), Verehrer der Elemente (Kol) und in jeder Hinsicht »Versklavte« (1 Kor 6, 12 ff). Jetzt, da sie »erkauft« sind, können sie es erkennen. Als »Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen« (Eph 2) haben sie den »Geist« (Röm 8; Eph 2, 18 u.a.) und brauchen die »Werke des Fleisches« (damit bezeichnet Paulus gern das Tun der Ungläubigen) nicht mehr zu vollbringen (Gal 5, 19 ff u.a.). Sie sind auch dem »Geist der Welt« entnommen, der →Weisheit des natürlichen Menschen, deren Verfallenheit und Unweisheit sich darin offenbart, daß sie das Kreuz Christi Torheit nennen (1 Kor 1, 18–2, 16). Der »Sinn Christi« ist den an Christus glaubenden Heiden ebenso wie den bekehrten Juden geschenkt worden (→Gnade). Jetzt erst wird ihnen deutlich, daß sie »ohne das →Gesetz« – so wie die Juden »mit dem Gesetz« – verloren waren und Menschen, welche die ihnen ins →Herz geschriebene oder geoffenbarte Gotteswahrheit mißachteten und mit Lüge vertauschten (Röm 1; 2; →Offenbarung). Auch in dem Aufriß der von Lukas in der Apostelgeschichte wiedergegebenen apostolischen Predigt an die Heiden zeigt sich deut-

lich, daß zunächst gesagt wird, was Gott in und mit Jesus Christus getan hat, wie sich alles zuvor Geoffenbarte in ihm erfüllte. Dann erst erfolgt Bußruf und Mahnung zur →Umkehr. Die Reihenfolge wird immer eingehalten: Die Welt ist verwandelt – verwandelt ihr euch nun auch!

c) Die Völker sind auch im NT Gottes Werkzeuge, sie stehen ihm und seinem Plan, vor allem aber seinem Israel strafenden Arm zur Verfügung. Auch die Fremdherrschaft der Römer ist gottgewollt. So kann Jesus zu Pilatus sagen: »Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben herab gegeben wäre« (Jo 19,11; vgl. Röm 13,1 f; Apg 4,28); es ist eine Schmach für das ungläubige Volk der Juden, wenn »Jerusalem von den Heiden zertreten wird« (Lk 21,24), weil Jesus den Heiden überantwortet wurde (Mt 20,19). Andererseits wissen auch Jesus und die Apostel, daß es Empörung unter den Völkern und Nichtchristen gegen Gott geben wird, ja daß sich diese in der »letzten Zeit« in aller Furchtbarkeit offenbart. Dann »wird sich ein Volk gegen das andere empören« (Mt 24,7), dann zeigt sich unter ihnen die Wirksamkeit des →Satans mit aller Macht der Verführung (2 Thess 2,7 ff), dann steigt das Tier mit seinem Lügenpropheten vom Meer herauf (Apk 13) und die große Dirne »Babylon«, die trunken ist vom Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu (Apk 17,6). Der »Satan wird ausgehen, um die Völker zu verführen« (Apk 20,7 ff). Aber auch jetzt heißt es, »es wird ihnen gegeben«, so zu tun; denn auch diese Empörung und Verführung geschehen geheimnisvollerweise nicht ohne Gottes Willen (vgl. z.B. Apk 13,7.15). Wie in der Botschaft des AT, so wird auch im NT die Hybris der gegen Gott arbeitenden Mächte und Völker bestraft (Apk 18,19; 20,11 ff). Der Menschensohn hält →Gericht über alle Menschen, über die Glieder des Gottesvolkes wie über jene, die ihn nicht gekannt haben (Mt 25,31 ff; Mt 24,29 ff), erst recht über jene, die Drangsal über die Gemeinde gebracht haben (→Kirche).

d) Der eschatologische Entwurf des AT wird vom Jesus der Synoptiker geteilt. Das wird vor allem an der Heilsbotschaft an die Heiden deutlich. Jesus behält das Bild der Eingliederung ins Gottesvolk bei: Die Heiden werden herzukommen. Nun ist das Gottesvolk nicht mehr das Volk des Alten Bundes allein, sondern von überallher werden die Menschen kommen, um mit Abraham zu Tisch zu sitzen (Mt 8,11) oder um im Licht des Sion zu weilen, wobei deutlich wird, daß »Sion« kein Berg mehr ist, sondern eine Person: Jesus ist der Ort, von dem aus das Licht in die Dunkelheit der Völker strahlt und sie herbeiholt (vgl. Lk 2,32; Jo 1,9 f; 9,5 f). Jesus empfängt die Völker als Repräsentant des Heils, er weiß sich selbst aber nur gesandt, d.h. als aktiven Zeugen des mit ihm und seiner Botschaft angebrochenen Heils, zu den »verlorenen Schafen des Hauses Israel«, wohin er auch seine Jünger aussendet (Mt 15,24; 10,6). Vom Miteinverleibt-Werden in das Gottesvolk sprechen auch Eph 3,6 und Röm 11,25 f. Die Apokalypse hält an dem Bild aus Is 60 ff fest: Man wird die Ehre

der Heiden, ihre Besten und ihr Bestes, in Jerusalem einbringen (Apk 21, 26). Weil die Heiden herzukommen, empfangen sie ihre Gesundung; der Hauptmann für seinen Knecht (Mt 8, 5 ff), die Syrophönizierin für ihre Tochter (Mt 15, 21 ff). Das gilt sowohl bei Jesus als auch im eschatologischen Neuen Jerusalem (Apk 22, 2). Wenn die geladenen Gäste nicht zum Königsmahl kommen, werden jene, die »draußen« sind, geradezu gebeten, an ihm teilzunehmen. Der von den bösen Winzern veruntreute Weinberg wird einmal anderen übergeben werden (Mt 21, 43).

e) Soweit lassen sich viele Linien vom AT zum NT aufweisen. Im NT kommt jedoch durch die →Auferstehung Jesu und seine Erhöhung ein neues Moment hinzu: ein neues Wissen, daß Gott den Heiden »Buße« gegeben (Apg 11, 18), daß er ihnen eine »Tür des →Glaubens« aufgetan hat (Apg 14, 27), daß man auch unter ihnen aktiv »verkündigen« soll (Gal 1, 16; 2, 2.9), weil ihnen das »Heil Gottes« gesandt ist (Apg 28, 28). Dieses Wissen aber erlangen die Jünger erst durch die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. In dieser Begegnung erkennen sie mit einem neuen Verständnis →Verheißungen wie Is 11, 1.10 (dazu Röm 15, 7 ff) oder die Abrahamsverheißung (dazu Gal 3, 6–9). Hier erfahren sie, daß auf Jesu Namen Buße zur →Vergebung der →Sünden gepredigt werden soll unter allen Völkern, beginnend mit Jerusalem (Lk 24, 45 ff; Apg 1, 8). Es kommt zu der großen Bewegung der Boten, die wir →»Mission« nennen. Was in Is 2 am Gottesberg als eschatologisches Geschehen vorausgesagt war, die Belehrung der Völker, wird nun Ereignis (vgl. Mt 28, 19 f) in aller Welt, besonders durch den Apostel →Paulus. Wo immer im Namen Jesu verkündigt wird, leuchtet der prophetische Sion auf, entsteht die Stätte der wahren Anbetung (Jo 4, 19.23 f), da ist «Jerusalem« (Gal 4, 26). In der Erwartung der nahen Wiederkunft Jesu trachtet Paulus, die Heiden »einzubringen« ins Reich Gottes. Damit verband sich für ihn die Hoffnung, daß die jetzt verstockten Juden (Apg 28, 26 f) gleicherweise herzukommen würden, wenn die »Vollzahl der Heiden eingetreten sein wird« (Röm 11, 25–36; vgl. Apk 7, 9).

G. Bertram – K. L. Schmidt, ἔθνος, in: ThW II (1935), 362–370; B. Sundkler, Jésus et les paiens. Uppsala 1937; H. Haag, Heiden, in: Bibellexikon (1951), 669–672; T. W. Manson, Jesus and the Non-Jews. London 1955; R. M. Achard, Israel et les nations. La perspective missionaire de l'Ancien Testament. Neuchâtel 1956; M. Dibelius, Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 177–185; J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker. Stuttgart 1956; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1956, 165 ff; Th. H. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Neukirchen/Moers 1956; E. Neuhäusler, Exegese und Mission, in: ZMR 42 (1958), 56–63; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959; H. Koch, Die Weltreiche im Danielbuch, in: ThLZ 85 (1960), 850–852; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II. München 1960, 126 ff. 194 f. 222 f. 307 ff u. a.; A. Vogel, Heiden, in: LThK V ([2]1960), 67–68; H. W. Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, in: EvTh 20 (1960), 218–235.

H. Rusche

II. Theologiegeschichtlich

Allgemeine Vorbemerkung. Der Begriff Nichtchristen ist zwar (wie der des Ungläubigen und des Ungetauften) ein negativer Ersatzbegriff, aber er ist dem des »Heiden« vorzuziehen, da er weniger mit diffamierenden Vorstellungen belastet ist und zudem in seiner sprachlichen Gestalt bereits zum Ausdruck bringt, daß das Phänomen des Nichtchristlichen positiv nicht adäquat zu erfassen ist. Die Unterscheidung in *Glaubende* und *Ungläubige* ist zwar korrekt und theologisch notwendig, aber praktisch unergiebig, da über die konkrete Wirklichkeit des →Glaubens und Unglaubens keine definitiven Aussagen möglich sind, während die Unterscheidung in *Getaufte* und *Ungetaufte* im Äußerlichen verbleibt, insofern der Empfang der →Taufe weder das endgültige →Heil verbürgt, noch das Fehlen der Taufe den Verlust des Heiles nach sich ziehen muß. Ebenso verhält es sich mit der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche. Für die Frage nach der individuellen Heilsmöglichkeit des Menschen bietet sich demnach die Unterscheidung in Christen und Nichtchristen an. Wenn dabei vom vulgären und katechetischen Sprachgebrauch abgesehen wird (»sind wir noch Christen?«), wäre als Christ normalerweise der Getaufte und mit der seit Abraham erfolgenden, in Christus kulminierenden Wortoffenbarung Gottes konkret konfrontierte Glaubende gemeint, während als Nichtchrist der Nichtgetaufte und die Wortoffenbarung Gottes in Christus aus irgendwelchen Gründen nicht kennende »Nicht-Evangelisierte« bezeichnet wird. Nach dem theologischen Status dieser Nichtchristen (von denen Juden und vielleicht auch Mohammedaner auszunehmen sind) als des Heiles bedürftiger Individuen ist hier im Sinne von Mt 19,25b zu fragen. Dabei verknüpft sich das Problem der individuellen Heilsmöglichkeit der nichtevangelisierten Nichtchristen mit der Frage nach dem Verhältnis der potentiell glaubenden Nichtchristen zur heilsnotwendigen Kirche.

1. *Die Beurteilung der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen.* Die Hl. Schrift beurteilt zwar die Verhärtung im positiven Unglauben außerordentlich streng, sieht aber im Phänomen des fehlenden Glaubens an das →Evangelium keinen Grund zur Verdammung, vorausgesetzt, daß »Gott gefürchtet und Gerechtigkeit geübt« (Apg 10,35) wird. Bereits darin zeigt sich eine Verlagerung der Heilsfrage vom glaubenden Volkskörper (Volk Gottes – Völker der Heiden) zum glaubenden Individuum (Christ – Nichtchrist) an. Unter dieser individuellen Akzentuierung sieht die abendländische →Theologie fortan die Heilsfrage.

Eine gewisse Ausnahme bildet im Mittelalter die Idee der geschlossenen Friedensordnung des christlichen Abendlandes (»Friede unter den Christen, Krieg gegen die Ungläubigen«), in der das unterschiedliche Verhalten gegen Häretiker (seit dem Ende des 4. Jh erleiden Häretiker [→Häresie] Exil, Infamie, Todesstrafe usw; zur theologischen Begründung vgl. Augustinus, Contr. Ep. Parm. 3,2,13. PL

43,92; Ep. 185,11. PL 33,797; 185,24,33,804; Chrysostomus, Hom. Mt. 46,2. PG 58,477; Hieronymus, In Gal. 3,5. PL 26,403; Bernhard von Clairvaux, Serm. in Cant. 66,12. PL 183,1100; Thomas, In Sent. IV, d. 13, q. 2, a. 3; S. th. II, II, 11,3; 11,4) und das differenziertere gegen Nichtchristen gründet.

Das missionarische Verhalten (→Mission) von Antike und Mittelalter gegenüber den Nichtchristen tendiert vom augustinischen *compelle intrare* (vgl. Augustinus, Ep. 93. PL 33,321–347; Ep. 185,24. PL 33, 804; Sachsenmission) über Bernhards von Clairvaux »Vernichtung oder Bekehrung« (Kreuzzugsgedanke) bis zum Requerimiento der spanischen Eroberer in Südamerika und Mexiko einerseits und zur thomanischen →Freiheit der Bekehrung andererseits (Thomas, S. th. II, II, 10,8 ad 3: *Accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis*; vgl. das Unternehmen der »Summa contra gentiles«).

Die theologische Beurteilung der Heilssituation des Nichtchristen hängt in starkem Maße von der Entwicklung der Gnadenlehre ab (vgl. →Gnade, →Prädestination, allgemeiner Heilswille). Die große Zahl der negativen Äußerungen im Altertum richtet sich meist gegen Häretiker. Antike und Mittelalter zeigen gegenüber dem Schicksal des Menschen jenseits der christlichen Welt eine erstaunliche theologische Gleichgültigkeit, was z. T. im beschränkten geographischen Gesichtskreis und in der Meinung, die Botschaft Christi sei bereits bis an die Grenzen der Erde gedrungen (so bei Irenäus, Pseudo-Cyprian, Kommodian, Cyrill von Alexandrien, Melito von Sardes, aber auch noch im Mittelalter; vgl. das zum Zweck der theoretischen Abhandlung der Heilsfrage der Nichtchristen konstruierte Beispiel vom *puer nutritus in silvis* der Scholastik), seinen Grund hat. Positive Beurteilungen finden sich in Antike (Justin, Tatian, Klemens, Origenes, Irenäus) und Mittelalter (Hinkmar von Reims, Abälard, Albert, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Thomas von Aquin), wobei die Ansicht, daß auch der nichtevangelisierte Heide christliche Wahrheiten und Prophezeiungen kannte und kennt (sei es durch »natürliche« Offenbarung im Anschluß an Röm 1,20, sei es durch literarische Abhängigkeit [sibyllinische Bücher, Seneca-Briefe an Paulus, 4. Ekloge Vergils], sei es durch direkte Inspiration Gottes), eine bedeutende Rolle spielte. So galt weithin die Philosophie als »Testament« für den Gebrauch der Griechen.

Ansätze zu weitherzigen, aber theologisch nicht ausreichend begründeten Antworten brachten Humanismus und Renaissance (Nicolaus Cusanus, Marsilius Ficinus, Picus von Mirandola, Erasmus, Thomas Morus). Die Vielzahl geographischer und historischer Entdeckungen intensivierte die Frage nach dem Heil der Nichtchristen, jedoch dauerte es außerordentlich lange, bis der größere Teil der katholischen und insbesondere auch der evangelischen Theologen sich von der Reflexion über die gerechten Gerichte Gottes abwandte und die Aufmerksamkeit auf die unerschöpflichen Reichtümer Christi richtete. Zwischen dem Rigorismus augustinischer Prägung (Baius, Jansenius,

Arnauld, Luther, Calvin) und dem Indifferentismus deistischer Gedankengänge bis hin zu J. J. Rousseaus »Emile« zeichnen sich erste positive Ansätze einer modernen Lösung bei Suarez, Vega, Soto, Medina, Lessius und Sfondrate ab. In der Theologie der Gegenwart ist nicht nur die »Theologie« der *massa damnata*, sondern auch der durch die Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft bewirkte Schock mit seinen Tendenzen zu gefühlsbetonter →Toleranz überwunden. Die Umrisse einer theologisch durchdachten und universalen Lösung zeichnen sich ab: absolute Heilsnotwendigkeit des übernatürlichen Glaubens bei grundsätzlicher Möglichkeit dieses Glaubens für jeden nichtevangelisierten Nichtchristen.

2. *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche für den Nichtchristen.* Als eng verquickt mit der Frage nach dem individuellen Heil des Nichtchristen erwies sich in der Geschichte der Theologie der Absolutheitsanspruch der alleinseligmachenden →Kirche, der aber – von der Mehrzahl der Väter formuliert und vom kirchlichen Lehramt bestätigt – wesentlichen Modifikationen unterworfen war. Zunächst angewandt auf Häretiker und Schismatiker, wird der Ausschluß aus der Kirche (→Exkommunikation) mit dem Ausschluß vom →Reiche Gottes identifiziert (Irenäus, Adv. Haer. 4, 26, 2. PG 7, 1053; Tertullian, De Praescript. Haer. 37. PL 2, 51; Klemens, Strom. 7, 16. PG 9, 532; Hilarius von Poitiers, Tract. Ps. 118, 15, 5. PL 9, 607; Cyprian, Eccl. Unit. 6, 14, 17. PL 4, 503; 510f; 513). Im vulgären Verständnis des Satzes *extra ecclesiam nulla salus* mußte das Schicksal der Nichtchristen verzweifelt ausweglos erscheinen, wobei allein der Begriff der Kirche *(Ecclesia Romana; Ecclesia Catholica; Ecclesia Christi; Ecclesia ab Abel)* einigen Raum zur Abschwächung des Axioms freigab. Bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang der induktiv gewonnene Kirchenbegriff des Thomas von Aquin, der vom Phänomen des →Glaubens her die Heilsnotwendigkeit der Kirche aufweist: *Unitas autem ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem. Nam ecclesia nihil est aliud quam aggregatio fidelium; et quia sine fide impossibile est placere Deo, ideo extra ecclesiam nulli patet locus saluti* (Exp. primae decretalis ad Archidiaconum Tudertinum). Erst in der Neuzeit werden die Bedingungen der Kirchengliedschaft systematisch untersucht (Bellarmin, Suarez; M. Cano, Bañez), wobei die Unterscheidung Tournelys († 1729) in Leib und Seele der Kirche immer mehr der Ablehnung verfällt. Statt dessen operiert die Theologie mit dem Begriff der Implikation *(votum, desiderium, propositum)*, der sich auf die reale, aber latente Gliedschaft der Nichtchristen anwenden läßt.

3. *Das kirchliche Lehramt* nahm erst relativ spät zur Heilsfrage der Nichtchristen Stellung. Vorbereitende Entscheidungen betrafen die Notwendigkeit der Gnade für den geringsten Anfang des Heiles (D 176–182; D 811), die Ablehnung der Prädestination zur Hölle (D 22), die Feststellung des allgemeinen Heilswillens Gottes und Heilstodes Christi gegen Gottschalk (D 318 f), die Gleichstellung aller Menschen gegenüber dem Heil (D 793 f). Auch Heiden, Juden und

Häretiker empfangen einen *influxus Christi* (D 1295), nicht alle ihre Werke sind →Sünde (D 1025; D 1298). Im Jahre 1713 verurteilte Klemens XI. folgende Propositionen Quesnels: *Nullae dantur gratiae nisi per fidem* (D 1376). *Fides est prima gratia et fons omnium aliarum* (D 1377). *Extra ecclesiam nulla conceditur gratia* (D 1379).
Zur lehramtlichen Bestätigung des Satzes von der alleinseligmachenden Kirche vgl. das »Symbolum Athanasianum« (D 39), das Formular des Papstes Hormisdas (D 171), die Formulierung des Lateranense IV. (D 430), die Bulle »Unam sanctam« Bonifaz' VIII. (D 468), ferner D 423, D 464, D 714. Weitere Äußerungen, die auf inzwischen erarbeitete theologische Unterscheidungen nicht eingingen, den Nichtchristen die Heils-Chance aber nicht absprachen, erfolgten durch Pius IV. 1564 (D 1000), Benedikt XIV. 1743 (D 1473) und besonders Pius IX. 1854; nach ihm ist die Zugehörigkeit zur Kirche *in re* notwendig; doch gibt es Fälle, wo eine Kirchengliedschaft *ex desiderio* genügt (D 1647; D 1677; vgl. D 1716f). Entscheidende Aussagen erbrachte die »Affaire Feeney« mit einem Brief des Hl. Offiziums vom 8. 8. 1949, veröffentlicht 1952 (lateinische Originalfassung in: The American Ecclesiastical Review 77 [1952], 307–311; vgl. NR 3989); P. Feeney wurde 1953 exkommuniziert wegen seiner Behauptung, vom Heil seien alle ausgeschlossen, die sich außerhalb der Kirche befinden. So sprechen die Entscheidungen des Lehramtes über den universalen Heilswillen Gottes, die allgemeine Wirksamkeit der Gnade und die latente Zugehörigkeit zur Kirche grundsätzlich eine positive Beurteilung der Situation der Nichtchristen gegenüber dem Heil aus.

III. Systematisch

1. *Die Frage des Heilsweges und der Heilsvermittlung.* In der geschichtlichen Existenz Christi offenbart sich zwar Gottes Heilswille und Heilswerk auf endgültige und unüberbietbare Weise, aber die →Inkarnation ist als solche Teil einer →Heilsgeschichte, die den Anfang und das Ende der Zeiten und damit alle Heilsveranstaltungen Gottes umfaßt. Deren einziger →Mittler ist →Jesus Christus: Vor der Schöpfung bereits zur Mittlerschaft prädestiniert (Jo 17,24), ist er nicht nur Mittler des Heiles, sondern Mittler im Akt der Schöpfung (Jo 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2). Aus der Einheit von Schöpfung und →Erlösung ergibt sich, daß auch die außerhalb der historischen Linie des Judentums erfolgten Offenbarungen Gottes (Röm 1,18–32; 2,14–16; Apg 17,22–23) in Christus gründen und auf sein Heil bezogen sind. Ohne ihn und außerhalb von ihm kein Heil.
Mit diesem Anspruch der Exklusivität des Heiles und der Heilsvermittlung verbindet sich nach Schrift und Tradition die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Das Heilswerk betrifft das ganze Universum (vgl. Kol 1,19–20). Im Begriff des christlichen Heilsuniversalismus verbindet sich demnach mit dem Anspruch der *Exklusivität*, der auch das Heil der Nichtchristen untrennbar an den

einen Heilsweg in Jesus Christus knüpft, die Botschaft von der *Universalität* dieses Heiles, das den Nichtchristen nicht nur äußerlich und als von missionarischen Bemühungen und Erfolgen abhängige kontingente »Chance« zugedacht ist, sondern das ontisch und ein für allemal gewirkt ist von dem, der sich als Lösegeld für alle hingab. Heilsgeschichtliches Modell für die Situation der Nichtchristen gegenüber dem Heil ist der →Bund Gottes mit Noe, der im Zeichen des umgreifenden Regenbogens geschah, sowie die Existenz der »heiligen Heiden« des AT und NT.

Diese Exklusivität und Universalität hat in dem Satz *extra ecclesiam nulla salus* ihren vielleicht mißverständlichen, aber legitimen Niederschlag gefunden. In seiner Anwendung auf die Situation der Nichtchristen ist er nicht als Personal-, sondern als Sachprinzip zu verstehen, wonach jeder Mensch, wenn und insofern er das Heil erlangt, es als durch die *Una Sancta Catholica Ecclesia* vermitteltes (→Vermittlung) empfängt, d.h. in der Kirche oder in Beziehung zu ihr. Dieser Anspruch gründet äußerlich darin, daß Jesus Christus ein Gesetz erlassen und eine Gemeinde gegründet hat; er findet seine spekulative Begründung im Wesen der →Erlösung, insofern diese kein einmaliger Akt, sondern ein fortschreitender geschichtlicher und eschatologischer Prozeß ist (→Geschichtlichkeit), und im Wesen der Kirche als fortlebendem Leib Christi. Er bezieht sich auf den Heilsweg, jedoch nicht auf den Heilsumfang.

Die Zugehörigkeit der potentiell glaubenden und das Heil erlangenden Nichtchristen zur Kirche ist real, obwohl sie nicht auf den äußeren Rechtstiteln der →Taufe und der Teilnahme am →Kult gründet. Verschiedene Versuche, die Modalität dieser Kirchengliedschaft durch Differenzierungen am Kirchenbegriff (Leib und Seele der Kirche; spirituelle und institutionelle Seite) zu bestimmen, sind nicht gelungen. Daraus folgt, daß die Grade der Kirchengliedschaft sich von der Weise des Sich-Eingliederns herleiten, daß aber sichtbare und unsichtbare Eingliederung sich auf dieselbe mehrdimensionale Wirklichkeit der Kirche beziehen.

2. *Die Frage der subjektiven Aneignung des Heils* im besonderen Falle der Nichtchristen bereitet der Theologie insofern Schwierigkeiten, als der übernatürliche, christliche Glaube absolut heilsnotwendig ist und als solcher nicht nur die Mitteilung der Gnade voraussetzt, sondern auch das Ja zum Logos der →Wahrheit (vgl. D 799; D 1173; D 1793). Zwar bezeichnet der Glaube eine analoge und des intensiven wie extensiven Wachstums fähige Wirklichkeit, aber von seinem objektiven Wesensbestand kann nicht abgesehen werden. Nach Hebr 11,6 besteht die Grundgestalt aller Glaubensformen aller Zeiten im Glauben an die Existenz eines die Welt regierenden und richtenden →Gottes. Diese Form des Glaubens ist zum Heil absolut erforderlich; sie ist jedem Menschen grundsätzlich möglich. Die Frage, die der Theologie sich damit stellt,

heißt: Wie kann sich dieser Glaube außerhalb des Raumes der christlichen →Verkündigung verwirklichen?
Während sich die patristische Theologie teilweise damit behalf, eine nichtchristliche, »philosophische« Offenbarung Gottes anzunehmen, neigte die →Scholastik dazu, eine mirakulöse Vermittlung der Glaubensmaterie durch im rechten Augenblick eintreffende Glaubensboten und notfalls durch eine unmittelbare, private Erleuchtung zu vermuten. Die heutige Theologie erstrebt eine zugleich universale und grundsätzliche, nicht auf Wunderpostulaten basierende Lösung, in der der Glaube als erste, fundamentale und alles umgreifende Bewegung der Freiheit des Menschen zu Gott auch für die Nichtchristen möglich und vollziehbar erscheint. Die Frage der Herkunft und Vermittlung der notwendigen objektiven Glaubensinhalte wird dabei im größeren Zusammenhang des neu durchdachten Verhältnisses von →Natur und Gnade und im Rahmen einer metaphysischen Anthropologie (→Mensch), die den Menschen wesentlich als »Hörer des Wortes« beschreibt, behandelt. Ansätze dafür finden sich besonders in der Geistmetaphysik des Thomas von Aquin, nach welcher der Vollzug der Freiheit im Menschen notwendig eine personale Stellungnahme (→Entscheidung; →Person) zur Sinnfrage des Lebens impliziert, so daß *jeder, der sein Leben an letzten Werten orientiert*, dies bei der konkreten Bestimmung der menschlichen Natur nicht ohne Gnade und damit – positiv – in der Dimension des Heiles tut. Man gelangt so zu dem durch die Analysen Maréchals und Blondels nahegelegten Begriff einer »transzendentalen Christusgläubigkeit« (K. Rahner), der der Verbindung der Universalität des Heiles mit der Notwendigkeit des Glaubens eine einleuchtende Erklärung zu geben vermag.
Dagegen setzte sich der Versuch, die subjektive Realisierung des Heiles in die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes zu verlegen, nicht durch, ebensowenig der Begriff eines »allgemeinen« Glaubens, bei dem von der Offenbarung im eigentlichen Sinn abgesehen würde. Weder natürliches Wissen noch natürliche →Sittlichkeit kann den Heilsakt des übernatürlichen Glaubens supplieren. Aber bei der konkreten Verfassung des Menschen, der nicht als *natura pura*, sondern als Berufener im Wirkbereich der Gnade existiert, ist eine latente, sich selbst nicht kennende Gläubigkeit denkbar, die sich an minimalen, aber ausreichenden Spuren einer authentischen, wenngleich nichtbiblischen →Offenbarung realisiert. Diese Offenbarung mag als »Uroffenbarung« oder als »allgemeine Offenbarung« oder als durch das innere →Wort Gottes erfolgende »Erleuchtung« gefaßt und traditionalistisch oder anthropologisch begründet werden; sie mag in formulierten Sätzen nichtchristlicher Religionen sich verbergen oder die Stufe formulierbaren und bewußten Wissens überhaupt nicht erreichen – sie kann, entsprechend ihrem fragmentarischen Erkenntnisinhalt und ihrer übernatürlichen Erkenntnisbezeugung den notwendigen embryonalen Glauben ermöglichen.

Hier wird gleichzeitig die heilsbedeutsame Funktion der nichtchristlichen → Religionen für den einzelnen Nichtchristen sichtbar, insofern diese zwar in keiner Weise ein von Jesus Christus isoliertes Heil vermitteln, aber doch im religiösen Akt den Sinn für Transzendenz pflegen und dem Inkognito Gottes außerhalb der Hl. Schrift Umriß und Gestalt geben, die objektiv falsch und verzerrt sein mögen, die aber subjektiv die Realisierung des fundamentalen Glaubens an Gottes Existenz und Providenz fördern und ermöglichen können. Da die Nichtchristen gewöhnlich einem religiösen Organismus angehören, wird die subjektive Realisierung ihres Heiles damit äußerlich verbunden bleiben, auch wenn sie sachlich Glied der wahren Gemeinde Christi sind.

M. LARIVÉ, La providence de Dieu et le salut des infidèles, in: RThom 28 (1923), 43–73; TH. OHM, Die Stellung der Heiden zur Natur und Übernatur nach Thomas von Aquin. Münster 1927; F. STEGMÜLLER, Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Rom 1929; L. CAPÉRAN, Le problème du salut des infidèles. Toulouse [2]1934; H. DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln-Köln 1943, 189 ff; J. BEUMER, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: ThGl 38 (1947/48), 76–86; J. DANIÉLOU, Le mystère du salut des nations. Paris 1948 (dt.: Frankfurt 1952); R. LOMBARDI, La salvezza di chi non ha fede. Rom [4]1949; A. HOFFMANN, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums, in: Die Neue Ordnung 7 (1953), 90–99; K. RAHNER, Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika »Mystici Corporis Christi«, in: Schriften zur Theologie II. Einsiedeln-Köln 1955, 7–94; J. DANIÉLOU, Les saints paiens de l'AT. Paris 1955 (dt.: Stuttgart 1958); K. RAHNER, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: Schriften zur Theologie III. Einsiedeln-Köln 1956, 419–439; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik III/1. München [5]1958, 820–839; J. RATZINGER, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochland 51 (1958/59), 1–11; Y. CONGAR, Hors de l'église..., in: Catholicisme 5 (1959), 948–956; H. R. SCHLETTE, Die »alten Heiden« und die Theologie, in: Hochland 52 (1959/60), 401–414; M. SECKLER, Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht, in: ThQ 140 (1960), 38–69; Y. CONGAR, Außer der Kirche kein Heil. Essen 1961; K. RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 136–158.

M. Seckler

H. U. v. BALTHASAR, Das Ganze im Fragment. Einsiedeln 1963; O. KUSS, Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2, 14–16), in: Auslegung und Verkündigung I. Regensburg 1963, 213–245; R. PANIKKAR, Die vielen Götter und der eine Herr. Weilheim 1963; H. R. SCHLETTE, Die Religionen als Thema der Theologie. Freiburg 1964; M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte. München 1964; N. BROX, Juden und Heiden bei Irenäus, in: MThZ 16 (1965), 89–106; E. CORNÉLIS, Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Paris 1965; O. CULLMANN, Heil als Geschichte. Tübingen 1965; A. DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 3–156; L. ELDERS, Die Taufe der Weltreligionen, in: ThGl 55 (1965), 24–131; J. FINSTERHÖLZL, Zur Theologie der Religionen, in: Kairos 7 (1965), 308–318; H. FRIES – G. LANCZKOWSKI – H. R. SCHLETTE – R. PARET, Das Christentum und die Weltreligionen. Würzburg 1965; A. HOLL, Das Religionsgespräch der Gegenwart – Voraussetzungen und Prinzipien. Graz 1965; R. PANIKKAR, Religionen und Religion. München 1965; K. RAHNER, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 46–58; H. R. SCHLETTE, Colloquium salutis – Christen und Nichtchristen heute. Köln 1965; A. BEA, Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen, in: StdZ 177 (1966), 1–11; W. BECKER, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Catholica 20 (1966), 108–135; L'Eglise et les religions, in: Studia Missionalia XV (1966); H. Fries, Wir und die andern. Stuttgart 1966; E. GÖSSMANN, Absolutheit oder Ausschließlichkeit?, in: StdZ 177 (1966), 11–24; J. HEISLBETZ, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Freiburg 1966; A. M. HENRY (Hrsg.), Vatican II – Les relations de l'église avec les religions non-chrétiennes. Paris 1966; H. NYS, Le salut sans l'Evangile. Paris 1966; H. R. SCHLETTE, Die Kirche und die Religionen, in: Th.

Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Mainz 1966, 292–311; G. THILS, Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes. Löwen 1966; B. E. BENKTSON, Christus und die Religion. Stuttgart 1967; W. BÖLD – H. W. GENSICHEN – J. RATZINGER – H. WALDENFELS, Kirche in der außerchristlichen Welt. Regensburg 1967; H. DE LUBAC, Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen, in: Geheimnis, aus dem wir leben. Einsiedeln 1967, 131 bis 154; H. MAURIER, Theologie des Heidentums. Köln 1967; J. M. OESTERREICHER – C. B. PAPALI – H. DUMOULIN – G. C. ANAWATI, Kommentare zum »Dekret über die Nichtchristlichen Religionen«, in: LThKVat II (1967), 405–487; K. RAHNER, Kirche, Kirchen und Religionen, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 355–373; B. STOECKLE, Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 1049–1075; H. J. TÜRK, Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz? Mainz 1967; E. HILLMAN, The Wider Ecumenism. London 1968; H. KÜNG, Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche. Freiburg 1968, 180–192; A. DARLAP, Religionstheologie, in: SM IV (1969), 264–272; H. R. SCHLETTE, Nichtchristliche Religionen, in: SM III (1969), 773–778.

OFFENBARUNG

Worterklärung. Die griechischen bzw. lateinischen Bezeichnungen ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις, *revelare*, *revelatio* bedeuten: die »Hülle, den Schleier wegziehen«, die »Enthüllung«. Der deutsche Terminus nimmt ein anderes Bild zu Hilfe: die »Bahre«, das »Aufbahren«. Offenbaren meint »etwas obenauf bahren«, so daß es gesehen werden kann. Schon daraus ist zu ersehen, daß die Aussage, das Wort, nicht das bestimmende Moment der Offenbarung sein kann. Gott wohnt im »unzugänglichen Licht, so daß ihn kein Mensch je gesehen hat noch sehen kann« (1 Tim 6, 16). Aber er hat den undurchdringlichen Schleier zurückgezogen, sich enthüllt und dadurch offenbar gemacht. Er tut dies auf dreifache Weise: Einmal auf eine Weise, die es dem Menschen ermöglicht, vermöge seiner geistigen, vernünftigen Natur Gottes inne zu werden und ihn zu erkennen. Das ist die Offenbarung auf dem Wege über Gottes →Schöpfung (Schöpfungsoffenbarung). Sodann geschieht sie durch Weisen, die dem Menschen nur auf übernatürlichem Wege durch das Kundmachen des in Gott verborgenen →Geheimnisses seiner ewigen Ratschlüsse (1 Kor 2, 7–10) zugänglich sind (übernatürliche Offenbarung), zuletzt dadurch, daß Gott sich dem Menschen unmittelbar enthüllt (die selige Schau Gottes in der Vollendung). Offenbaren meint also nicht in erster Linie, daß Gott uns durch sein →Wort belehre. Denn dieses ist zunächst nicht Lehrwort, sondern schöpferisch hervorbringendes Wort, dem das Werk der Schöpfung entspringt. Gott hat im Anfang Himmel und Erde dadurch geschaffen (בָּרָא), daß er *sprach* (דָּבַר: Gn 1, 1). Durch sein schaffendes Wort trat er aus unzugänglichem →Lichte heraus und machte sich offenbar, hat sich gleichsam *bemerkbar* gemacht. Dies trifft auch bei der zweiten Form, der sog. übernatürlichen Offenbarung zu (vgl. τὸ ῥῆμα τὸ γεγονὸς γνωρίζειν: Lk 2, 15).

1. *Die natürliche Offenbarung. a) Die Schöpfungsoffenbarung*. Der Schöpfergott hat seine Welt vollkommen, in Größe und Schönheit,

in Pracht, Kraft und Wirksamkeit, in harmonischer →Ordnung geschaffen, damit sie Gottes →Herrlichkeit erweise (Pss 8; 19; 104; Weish 13, 1–7), die Menschen aber ihn ertasten und finden könnten. Auf diese Weise liegt das Erkennbare an ihm offen (φανερόν) da (→Gotteserkenntnis). Dabei ist es nicht in erster Linie die reflektierende →Vernunft des Menschen, die durch die Schöpfungsoffenbarung angesprochen wird, sondern das Gemüt. Der »gestirnte Himmel« erweckt unmittelbar die Ahnung eines Größeren. In der Weite der Landschaft erahnt der Mensch die Unendlichkeit. In den Schicksalen seines eigenen Lebens, seines Volkes, der Völker überhaupt, erspürt er eine in allem waltende und vorsorgende, aber auch vergeltende und rächende Hand. In diesem Angesprochensein wird zugleich das Personale dieser Offenbarung kund.

Das Angesprochensein im Gemüte ist demnach das Erste, das Anregende. Die Vernunft sucht es dann reflexiv zu erfassen, ins Licht der Erkenntnis zu heben und zu Wort zu bringen, in klaren Begriffen festzulegen, aus den sichtbaren Vollkommenheiten auf den Seienden zu schließen, aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe den Schöpfer zu erkennen (Weish 13, 1–5). Denn »wohlbekannt ist ihnen, was von Gott erkennbar ist, Gott hat es ihnen offenbar (φανερόν) gemacht. Wird doch, was an ihm unschaubar ist, seit Grundlegung der Welt an den Werken durch die Vernunft geistig erschaut, seine ewige Macht und Gottheit« (Röm 1, 20). Dieses Sich-Enthüllen Gottes durch seine Schöpfung ist kein notwendiger Vorgang in Gott selber, um durch einen dialektischen Vorgang vom An-sich-Sein zum Für-sich-Sein zu gelangen (Hegel), sondern ein aus freiem Willen erfolgender Akt, durch den Gott sich nach außen *(ad extra)* kundgibt (→Freiheit). Der letzte Grund liegt in der Güte Gottes als dem *diffusivum sui*, wie denn Gott das *ipsum bonum* ist.

b) Die *Ur-Offenbarung im Worte*. Neben dieser Schöpfungsoffenbarung gibt es noch eine zweite Form natürlicher Offenbarung, die sog. Ur-Offenbarung. Sie ist im Unterschied von der ersten Art, die man Werk-Offenbarung nennen kann, eine Offenbarung, durch die der Schöpfer die Menschen anspricht, sich ihnen also im Wort kund tut (Wort-Offenbarung), das von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird. Die Form, wie dieses Urwort in der Menschheit erhalten wird, ist die →Tradition. Die »Uroffenbarung im Worte« ist von der Geistigkeit, die auf den Rationalismus des 18. Jh und auf die Französische Revolution folgte, entdeckt und systematisch dargestellt worden. Die nach- und kontrarevolutionäre Mentalität dieser Zeit setzte dem aufklärerischen Individualismus das Gesellschaftliche als ein Wesensmoment des Menschen entgegen, der Wahrheit der schöpferischen, autonomen Einzelvernunft die durch das Wort vermittelte, empfangene Wahrheit (de Bonald). Nach dieser Auffassung hat die Vernunft im Menschen nur die Fähigkeit, eine schon vorhandene Wahrheit, die von Gott stammt, aufzunehmen, nicht aber das Vermögen, sie selbst zu entdecken (Lamennais). Dieser antirationalisti-

sche Traditionalismus sieht in der Vernunft ein passives, empfangendes Organ. Im deutschsprachigen Raum wird er vertreten von K. L. von Haller, dem Luzerner Theologen F. Geiger, dem Romantiker G. F. Creuzer (Symbolik und Mythologie der alten Völker), der katholischen Tübinger Schule (J. S. Drey, J. A. Möhler, F. A. Staudenmaier, P. Schanz), ferner von J. H. Newman.
Die Frage nach der Uroffenbarung ist aufs neue von philosophischer Seite aufgeworfen worden (J. Pieper, Über den Begriff der Tradition. Köln 1958). Danach stehen Autorität und Überlieferung in engstem Zusammenhang, so daß »Autorität«, ein Wort, das »Urheberschaft« meint, gleichbedeutend mit Überlieferung gebraucht wird. *Auctoritas et ratio*, die Prinzipien, auf denen die mittelalterliche →Theologie ruht (→Scholastik), heißt soviel wie »Überlieferung und Vernunftargument«. Pieper führt dafür Goethes Materialien zur Farbenlehre an: »Indem wir nun von Überlieferung sprechen, sind wir unmittelbar aufgefordert, zugleich von Autorität zu reden. Denn genau betrachtet, ist jede Überlieferung eine Art Autorität« (Goethes Farbenlehre, hrsg. von G. Ipsen. Leipzig o. J., 553). Tradition als Weitergabe von unkritisch Übernommenem schließt in sich, daß sich der Empfangende auf die ursprungsnähere Kraft eines andern stützt, dieser wiederum einen unmittelbaren Zugang zu dem Ursprung des *traditum* besitzt, unmittelbarer als er dem Empfangenden offensteht. Dieser bedarf, um selbst an dem Überlieferungsgut teilnehmen zu können, der →Vermittlung durch einen unmittelbar Wissenden. Die Unmittelbarkeit des Besitzens macht aber gerade die Autorität des ersten Überliefernden aus. Darin ist auch der Grund zu sehen, warum es für den auf Autonomie bedachten Geist schwer, wenn nicht überhaupt unvollziehbar ist, eine absolut geltende Überlieferung anzuerkennen. Die geschichtliche Gestalt dieser Autorität begegnet in den παλαιοί, den *antiqui*, den *maiores*, »den Alten«. Der Gegensatz zu den »Alten« meint indes hier nicht die der Erfahrung entbehrenden Jüngeren, sondern die Nachgeborenen im Gegensatz zu den dem Ursprung Näheren: »Die Alten wissen das Wahre; fänden wir dieses, wir brauchten uns dann nicht um die Meinungen der Menschen zu kümmern« (Platon, Phaidr. 274 c 1). Diese →Weisheit der »Alten« ist für Plato das unvergangen Aktuelle, lebt sie doch »in den Worten aller« (Nom. 881 a 2). Er verweist damit zurück in die Frühe des πάλαι, in eine anschaulich nicht vorstellbare Urzeit. Rang und Autorität der »Alten« sind darin begründet, daß sie eine aus *göttlicher* Quelle empfangene Kunde weitergaben. Den gleichen Gedanken äußert Cicero: *Ritus familiae patrumque servare, id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a diis quasi traditam religionem tueri* (De legibus 2, 27). Die Uroffenbarung im Worte kann indes historisch nicht bewiesen werden, da sie in eine anschaulich nicht vorstellbare Urzeit verweist. So sind denn auch alle bisherigen Versuche eines Beweises zum mindesten ungenügend. Gegen den Irrationalismus, Fideismus und extremen Traditionalismus, der meint, auch von der

natürlichen Offenbarung sei nur durch Überlieferung und Glauben Kenntnis zu erhalten, stellt das kirchliche Lehramt fest, daß Gott aus der Schöpfungsoffenbarung erkennbar und daher auch beweisbar sei. In der Entscheidung gegen Bautain (D 1622) und im Vaticanum I wurde die Annahme verworfen, der eine, wahre Schöpfergott könne aus den geschaffenen Dingen durch das natürliche Licht unserer Vernunft nicht mit Sicherheit erkannt werden (D 1806). Dabei wird allerdings ausdrücklich hinzugefügt, daß »in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts« diese prinzipielle Möglichkeit faktisch nur schwer, selten und unvollkommen verwirklicht wird (D 1786). Im sog. Modernisteneid wird dies näher dahin interpretiert, unter den geschaffenen Dingen seien auch die sichtbaren Schöpfungswerke zu verstehen, und mit »erkennen« sei das Erkennen der Ursache aus der Wirkung, d. h. das Beweisen des Schöpfergottes, gemeint (D 2145).
2. *Die übernatürliche heilsgeschichtliche Offenbarung*. Bezüglich der übernatürlichen Offenbarung hat die Sprache keine neuen Wörter geschaffen. Sie benützt die Begriffe und den Wortschatz, den die Menschen für die natürliche Offenbarung in der Natur und in der Geschichte der Völker geschaffen haben, wenn auch gereinigt und oft mit neuem Inhalt erfüllt. Wenn die Übernatur (→Gnade) die →Natur voraussetzt, so wird es auch bei der übernatürlichen Offenbarung wie bei der Schöpfungsoffenbarung um ein Handeln Gottes gehen, durch das er seinen Schleier von sich wegzieht.
a) In der übernatürlichen Offenbarung offenbart sich Gott dadurch, daß er in die *Geschichte* des auserwählten Volkes (→Israel) eingreift und in Erscheinung tritt: »Da erschien der Herr Abram und sprach: ›Ich gebe deinem Stamme dieses Land‹ (Gn 12, 7) . . . Da erschien der Herr Abram und sprach zu ihm: ›Ich bin ein mächtiger Gott, wandle jetzt vor mir, dann fehlt dir nichts! Ich schließe zwischen mir und dir mein Bündnis; ich lasse dich zahlreich werden‹« (Gn 17, 1.2; vgl. Gn 17, 3–14; 18, 1–10). Desgleichen erscheint Gott Isaak (Gn 26, 2 f) und Jakob (Gn 35, 1–10) sowie Moses (Ex 3, 2–14).
Zwar ist die in Ex 3, 2–14 beschriebene Erscheinungsszene nicht einheitlich dargestellt. Wir haben hier wohl eine ältere Schicht zu unterscheiden, nach der Gott dem Moses in der gleichen Weise erscheint wie Abram und ihm seinen Willen kundtut, sein Volk zu befreien. Denn der Sprechende ist immer Gott. Offenbar hat aber eine spätere Zeit, die von der Vorstellung von Gottes absoluter Transzendenz bestimmt war, an Gottes unmittelbarer Erscheinung Anstoß genommen und an seiner Stelle den מַלְאַךְ Jahwes eingeführt. Daher rührt die Diskrepanz, daß der Engel des Herrn erscheint, aber Gott selber redet (M. J. Lagrange, in: RB 2 [1905], 212–225; vgl. G. von Rad, in: ThW I [1933], 76).
In Ps 48, 4 ff hat sich Gott als Zuflucht kundgetan gegenüber den anstürmenden und dann voll Schrecken fliehenden Feinden. Pss 9, 17 und 77, 2 offenbart sich Gott als Retter und Helfer Israels, indem er seine →Macht zeigt, die Feinde vernichtet und sich so als Führer des

Volkes erweist. Jahwes Stärke, Größe, Zorn tun sich kund (Is 66, 14; 30, 30; 53, 1; Jr 16, 21). Das Sich-Zeigen, Sich-Enthüllen, Sich-Kundtun erfolgt also durch den geschichtlichen Erweis seiner Macht, so auch im Sichtbar-Werden seiner Kraft, Macht, Stärke (Ex 9, 16; Pss 78, 15; 107, 8; 146, 12), im Offenbaren seines →Heiles (Is 56, 1). In den Machterweisen als Helfer und Retter Israels tut Jahwes Hand sich kund (Is 66, 4), vor allem auch dadurch, daß er sein Volk aus der Diaspora zurückführt und Jerusalem wiederherstellt. Es sind auch die →Wunder, durch die sich Jahwe seinem Volke kundtut: »Wie einst bei deinem Auszug aus dem Ägypterland laß ich sie wieder Wunder schauen« (Mich 7, 15).

Der zentrale Begriff für das Offenbarwerden Gottes dem erwählten Volke gegenüber ist כָּבוֹד, die →*Herrlichkeit* Jahwes, ein Begriff, der sich auch im NT durchhält. Mit ihm wird in verschiedener Weise ausgesagt, daß Jahwe selbst erscheint, sichtbar wird und nicht nur etwas an ihm. In eindrucksvoller Weise kommt dies zum Ausdruck in der Berufungsvision von Isaias: »Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth. Was die ganze Erde erfüllt, ist seine Herrlichkeit« (Is 6, 3). »Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet seiner Hände Werk« (Ps 19, 2). Oben in der himmlischen Welt ist die Herrlichkeit Gottes und wird gepriesen, unten ist es das sichtbare Werk seiner Hände, das ihn kündet (G. von Rad, ThW II [1935], 240 ff). Nach Ps 29, 9 bringt das Gewitter unten Schrecken und Zerstörung, im himmlischen Heiligtum ertönt dagegen: Herrlichkeit. Bei Isaias (6) wandelt sich das Bild: Jetzt erfüllt Jahwes Herrlichkeit die Erde und wendet sich – das ist entscheidend – der Erde zu. Nach Ps 97 verkünden die Himmel seine →Gerechtigkeit, alle Völker aber schauen seine Herrlichkeit. Daß Jahwes Herrlichkeit die Erde erfüllt, bleibt nicht verborgen, wird vielmehr allen Völkern sichtbar (Nm 14, 21). In Ps 72 preist der Psalmist den Namen seines כָּבוֹד in Ewigkeit und bittet, die ganze Erde möge von ihm erfüllt sein; Ps 57, 6 fleht er: »Erhebe dich Gott, so weit der Himmel, und deine Herrlichkeit, soweit die Erde reicht« (vgl. auch Pss 57, 12; 102, 14; 108, 6 ff). Das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes ist in Ps 97, 7 der Erweis seiner Macht über die anderen Götter und ihre Verehrer. Bei Deuteroisaias ist das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes unveräußerlicher Bestandteil seines Wesens: »Ich bin Jahwe, das ist mein Name, und meine Herrlichkeit lasse ich keinem anderen« (42, 8).

Eine andere Form der Selbsterschließung, der Offenbarung Gottes, ist die *Ich-Jahwe-Formel*. Sie ist die Form, wie Jahwe sich selbst vorstellt: »Ich bin Jahwe«, etwa in der Einleitung der Dekalogformel: »Ich bin Jahwe, dein Gott« (Ex 20, 2). In Ex 3, 6 hört Moses die Stimme: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.« Hier ereignet sich Offenbarung; denn ein bisher Unbekannter tritt aus seiner Anonymität heraus, indem er sich durch seinen Eigennamen nennbar und damit erkennbar macht. Das Entscheidende in der Formulierung: »Ich bin der Gott deines Vaters« ist, daß

hier die →Heilsgeschichte des auserwählten Volkes, die Geschichte seiner Führung, des Segens, der eingelösten Verheißungen mitschwingt; desgleichen heißt es bei Osee (12, 10; 13, 4): »Ich bin Jahwe, dein Gott von Ägypten her«, eine Formulierung, hinter der die Heilsgeschichte Jahwes mit seinem erwählten Volke steht. Jahwe ist der Gott, der immer wieder machtvoll in die Geschicke Israels eingreift und so sich ihm kundtut. Bei Deuteroisaias begegnen wir sogar der Kurzformel: »Ich bin es« (48, 12), als prägnanter Zusammenfassung von Jahwes Machtanspruch. Sie wird in dem Nachweis entfaltet, daß Jahwe allein die Geschichte lenkt, die bisherige, die er auch vorausgesagt und dann verwirklicht hat. So wird er auch die jetzt verheißene in die Wirklichkeit umsetzen, denn »Ich bin Jahwe, der dies alles tut« (Is 45, 7). Dieses Tun hat aber den Sinn, daß Jahwe erkannt werde (Ex 14, 31; 1 Kg 18, 39). Der Syrer Naaman erkennt durch das, was er erlebt hat, Jahwe den Einzigen: »Es gibt keinen Gott auf der ganzen Erde außer in Israel« (2 Kg 5, 15). Darin sieht Ezechiel den Sinn des Exils: »Sie werden daran erkennen, daß ich Jahwe ihr Gott bin, und zwar daran, daß ich sie zu den Völkern in die Verbannung führe, sie wieder sammle in ihr Land und keinen von ihnen dort zurücklasse« (39, 28). Ezechiel erwartet die Wiederherstellung Israels als letzte Tat Jahwes, in der er erkannt wird (37, 12 f).
Aber dieses Erkennen bleibt nicht auf Israel beschränkt. So sollen die ägyptischen Plagen, die Vernichtung der Streitmacht auch bei den Ägyptern zur Erkenntnis Jahwes führen (Ex 7, 5.17; 11, 7; 14, 4.18). Bei Ezechiel sollen die Völker in ihrem eigenen wie in Israels Geschick Jahwe erkennen (25, 7.11.17; 12, 16; 36, 23), ja »alles Fleisch soll es sehen und erkennen« (21, 4.10). Nach Deuteroisaias sollen nicht nur Kyros (45, 3), sondern alle Völker (43, 10), ja alles »Fleisch« (49, 26) von Sonnenaufgang bis Untergang an Jahwes Handeln seine Gottheit erkennen (45, 6).
b) Auch das Offenbarungsverständnis des NT wird entscheidend bestimmt durch die *Taten*, in denen Gottes Hand aufleuchtet. Als Johannes der Täufer die Messiasfrage an →Jesus richten läßt, weist dieser auf seine Taten: »Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf«, und an letzter Stelle auf seine Verkündigung hin: »Armen wird die Botschaft verkündigt« (Mt 11, 4 f). In seinen Gleichnissen verkündigt Jesus vielfach sein eigenes Schicksal und das seiner Verkündigung von der Gottesherrschaft (→Reich Gottes). Die Ereignisse im Leben Jesu: die Taufe am Jordan, Leiden und Kreuzigung, Begräbnis und Auferweckung, sind Ereignisse, in denen Gott offenbarend in die Geschichte eingegriffen hat. Das Wort der →Verkündigung steht im Dienste dieser geschehenen Ereignisse, wie das prophetische im Dienste der kommenden Ereignisse stand. Beide, die ἐπαγγελία (→Verheißung) und das εὐαγγέλιον (Erfüllung), gehören zusammen und bilden das eine Ganze der Verkündigung.
Die →Epiphanie ist die Art, wie Gott sich im AT und NT offenbart,

wobei die Epiphanie im Sohn die Erfüllung und Vollendung aller Offenbarungsweisen ist. Erschienen (ἐπεφάνη) ist die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösergottes (Tit 3, 4); erschienen Gottes Gnade, die alle Menschen erretten soll (Tit 2, 11). Das →Leben ist erschienen (ἐφανεφώθη), und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist (1 Jo 1, 2). Er ist erschienen, daß er unsere Sünden wegnehme (1 Jo 3, 5). Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er zerstöre des Teufels Werke (1 Jo 3, 8). Darin ist die Liebe Gottes unter uns offenbar geworden (ἐφανερώθη: 1 Jo 4, 9). Das Johannesevangelium beschreibt die in Jesus Fleisch gewordene Epiphanie Gottes durch die vielen Ich-bin- (ἐγώ εἰμι) Formeln, die ihren Höhepunkt im absoluten, vielleicht Ex 3, 14 assoziierenden ἐγώ εἰμι haben: »Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben« (8, 24).

Wie כָּבוֹד (die Herrlichkeit) Jahwes die Form ist, wie Gott im AT offenbar wird, so ist die δόξα das Offenbarwerden des Herrn im NT. Man kann mit Grund sagen, daß die δόξα des Herrn ein Zentralbegriff auch der Offenbarungsweise des Herrn Jesus ist. Das zeigt die große Zahl der δόξα-Stellen, die sich durch das ganze NT hinziehen. Bei der Geburt Jesu umstrahlt die Herrlichkeit des Herrn (δόξα κυρίου: Lk 2, 9) die Hirten. Die himmlischen Heerscharen loben Gott, indem sie sprechen: Herrlichkeit (δόξα) ist Gott in den Höhen (Lk 2, 14). Simeon preist Gott, weil er die Herrlichkeit des Volkes Israel noch hat sehen dürfen. Bei Jesu Verklärung sehen Petrus und seine Gefährten Jesus in seiner δόξα (Lk 9, 32). Christus mußte dies alles leiden, um in seine Herrlichkeit eingehen zu können (Lk 24, 26). Wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater (Jo 1, 14). Jesus offenbarte seine Herrlichkeit (Jo 2, 11). Paulus ist vor Damaskus von der δόξα des Lichtes, das ihm erschienen war (der δόξα des Herrn Jesus), geblendet worden (Apg 22, 11). Christus ist durch die δόξα des Vaters auferweckt worden (Röm 6, 4). Wir alle schauen die δόξα des Herrn (2 Kor 3, 18). Den Ungläubigen erstrahlt das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi nicht (2 Kor 4, 4). So lehrt das Evangelium von der Herrlichkeit des glückseligen Gottes (1 Tim 1, 11). Wir sollen in seliger Hoffnung harren auf das Erscheinen der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Erretters Christus Jesus (Tit 2, 13). Der Sohn ist der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters (Hebr 1, 3). Mit Freuden sollen wir an Christi Leiden teilnehmen, damit wir bei der Enthüllung seiner Herrlichkeit uns freuen und frohlocken können (1 Petr 4, 13). Jak 2, 1 ist Christus der κύριος τῆς δόξης. Apk 21, 23 erleuchtet die δόξα τοῦ θεοῦ die Stadt.

Das *Wort* ist im NT das Zeugnisgeben (μαρτυρία; →Zeugnis) von den in Christus Wirklichkeit gewordenen Heilsereignissen, wie das prophetische Wort des AT ein Zeugnisgeben von den kommenden Gerichts- oder Heilstaten Jahwes ist. Erst in der Weisheitsliteratur des AT ist das Wort Weisung, Lehre, wie im NT erst in den Pastoral-

briefen das Wort ein Lehrwort ist, weil es hier gegenüber den Irrlehren der einbrechenden →Gnosis um das richtige Verständnis der παράδοσις geht. Jetzt ist der →Apostel nicht mehr nur Künder (κῆρυξ), sondern Lehrer der Völker (διδάσκαλος ἐθνῶν; 1 Tim 2, 7).

c) Die Offenbarung, die in Jesus Christus, der personalen Offenbarung Gottes in seinem Sohn, ihren unüberbietbaren und uneinholbaren Höhepunkt hat, ist mit den Aposteln, den Zeugen dieser Offenbarung, abgeschlossen und der →*Kirche* als παραθήκη, als anvertrautes Gut, übergeben, das sie zu verkünden und zu vermitteln hat. Denn Offenbarung ist nicht etwas je und je sich Ereignendes, das Wort, das Gott jedem einzelnen zuspricht und dadurch aus der Verlorenheit des Daseins zur eigentlichen Existenz führt. Dieses aktualistische Verständnis (R. Bultmann) der transzendenten Offenbarungstat Gottes wird den Gegebenheiten der Hl. Schrift kaum gerecht.

3. *Weltimmanente Bestimmungen von Offenbarung*. Diesem Offenbarungsverständnis stehen die weltimmanenten Auffassungen von Offenbarung gegenüber: die *rationalistische*, nach der die Offenbarung nicht bloß der Vernunft nicht widersprechen, sondern nur Vernünftiges enthalten darf. Offenbarung steht danach im Dienste der Vernunft, ist ihr Introduktionsmittel, ihr Vehikel (G. E. Lessing). Für den spekulativen Idealismus ist Offenbarung nicht die freie Tat Gottes, sondern ein notwendiger Vorgang im absoluten Wesen selbst, die Form, wie das Absolute in seinem An-sich zum An- und Für-sich gelangt. Es geht jedoch nicht an, die menschliche Vernunft zum Kriterium zu machen, was für Gott als Kundmachen von Wahrheiten in Betracht kommen kann. Allein auch das Offenbarungsverständnis des spekulativen Idealismus (Hegel) löst den Offenbarungsbegriff auf, wenn er Offenbarung zu einem notwendigen, inneren Prozeß des absoluten Wesens macht.

Die zweite Form des immanenten Offenbarungsverständnisses ist die *irrationalistische* Auffassung der sog. Erlebnistheologie (F. Schleiermacher, R. Otto), wonach Offenbarung primär ein Gemütserlebnis ist, das Rationale aber die Reflexion über das Erlebnis, die dieses beschreibt (Schleiermacher), bzw. ein mit dem Erlebnis »Verkoppeltes«, d. h. die durch Assoziation geweckten und mit dem Erlebnis sich verbindenden Ideen (R. Otto). Erlebnis ist etwas, was immer sich ereignen kann, dadurch daß Natur und Geschichte das Gemüt ansprechen. Das aber meint übernatürliche Offenbarung gerade nicht.

Die dritte Form bietet das Offenbarungsverständnis des *Historismus*. Für ihn ist Offenbarung an geschichtliche Persönlichkeiten (Mohammed, Zoroaster, die Propheten des AT, Jesus) gebunden und führt notwendig zu einem Relativismus. Christliche Offenbarung meint dagegen etwas, was als das ganz Andere allen Erscheinungen der Religionsgeschichte gegenübersteht und ihnen ein Ende bereitet, das zugleich Erfüllung ist (vgl. Apg 17, 23; →Religion; →Religionen).

Das neueste Offenbarungsverständnis wird repräsentiert durch den sog. Heidelberger Kreis (W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rend-

torff, U. Wilkens), der Offenbarung ausschließlich als *Geschichte* versteht. Jesus ist eine historische Gestalt. Damit ist es zutiefst begründet, Offenbarung als Geschichte zu verstehen. Allein es wird von ihm etwas ausgesagt, was nicht mehr mit gemeinhistorischen Kategorien erfaßt werden kann: Jesus ist der Christus. Auch die Evangelien sind keine rein historischen Quellen, sondern Niederschlag des urchristlichen Kerygmas von Jesus dem Christus, das nur im Glauben erfaßt werden kann. Im Kerygma kommt also zur Geschichte das deutende Wort der Apostel.

Das Vaticanum I hat gegenüber den Bestreitungen der Möglichkeit der Offenbarung, gegenüber der Leugnung ihrer Tatsächlichkeit sowie gegenüber vielfältigen Fehldeutungen und Mißverständnissen die übernatürliche heilsgeschichtliche Offenbarung in folgenden präzisen Worten beschrieben: Gott »hat es in seiner Weisheit und Güte gefallen, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens dem Menschengeschlechte zu offenbaren, nach des Apostels Wort: Zu vielen Malen und auf vielerlei Art hat Gott einst durch die Propheten zu den Vätern geredet. Zuletzt aber hat er in diesen Tagen zu uns in seinem Sohne gesprochen« (Hebr 1,1.2; D 1785).

R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tübingen 1929; A. Oepke, ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις, in: ThW III (1938), 565–597; J. Fehr, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Sicht. Freiburg/Schweiz 1939; H. Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Freiburg 1940; P. Althaus, Die Inflation des Begriffs Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie, in: ZSTh 18 (1941), 131–149; E. Brunner, Offenbarung und Vernunft. Zürich 1941; K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1941; H. Schrey, Existenz und Offenbarung. Tübingen 1947; J. Brinktrine, Offenbarung und Kirche. 2 Bände. Paderborn [2]1947–49; K. Barth, Das christliche Verständnis der Offenbarung. München 1948; H. Schulte, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. München 1949; G. Gloege, Vernunft und Offenbarung, in: ThLZ 79 (1954), 213–236; W. Schmauch, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament. Göttingen 1956; W. Bulst, Offenbarung. Düsseldorf 1960; H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Einsiedeln 1961; Offenbarung als Geschichte (hrsg. von W. Pannenberg). Göttingen 1961; H. Thielicke, Offenbarung, Vernunft und Existenz. Gütersloh [4]1961; R. Schnackenburg – H. Fries, Offenbarung, in: LThK VIII ([2]1962), 1106–1115.

J. R. Geiselmann

A. Forster, Offenbarung und Natur bei Paul Tillich, in: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen). Freiburg 1962, 166–178; N. Hötzel, Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus. München 1962; K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962; H. Leipold, Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens. Gütersloh 1962; W. Sucker, Von Gottes Offenbarung und des Menschen Antwort. Göttingen 1962; H. Bouillard, Blondel und das Christentum. Mainz 1963; R. Latourelle, Théologie de la Révélation. Paris 1963; H. Ott, Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar. Basel 1963; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1963; W. Zimmerli, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. München 1963; V. Berning – P. Neuenzeit – H. R. Schlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit. München 1964; G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Göttingen 1964; H. Gross, Zur Offenbarungsentwicklung im Alten Testament, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 407–422; O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel. Freiburg 1964; J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 287–305; H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie. Freiburg 1964; H. Schlier, Der Offenbarer und sein Werk nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg

1964, 254–263; R. Schnackenburg, Von der Wahrheit, die freimacht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit. München 1964; E. Thurneysen, Offenbarung als Sprachereignis, in: ThZ 20 (1964), 192–206; P. Benoit, Inspiration und Offenbarung, in: Concilium 1 (1965), 797–805; J. Feiner, Offenbarung und Kirche – Kirche und Offenbarung, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 497–541; H. Fries, Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 701–712; ders., Die Offenbarung, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 159–234; H. Gollwitzer, Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott. München [3]1965; M. Josuttis, Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Bonn 1965; E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Tübingen 1965; E. Kinder, Urverkündigung der Offenbarung Gottes, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi (Festschrift P. Brunner). Kassel 1965, 11–27; D. Lührmann, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden. Neukirchen 1965; H. Ogiermann, Die Alternative »Philosophie oder Offenbarung« nach Karl Jaspers, in: Theologische Akademie I, hrsg. v. K. Rahner – O. Semmelroth. Frankfurt 1965, 27–52; K. Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 713–722; K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1965; E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie. Mainz 1965; H. Gollwitzer – W. Weischedel, Denken und Glauben. Stuttgart 1965; N. Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Salzburg 1966; A. Brunner, Offenbarung durch Geschichte, in: StdZ 177 (1966), 161–173; G. Ebeling, Gott und Wort. Tübingen 1966; P. Grelot, Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift. Werden und Entfaltung der biblischen Offenbarung. Wien 1966; E. Gutwenger, Offenbarung und Geschichte, in: ZKTh 88 (1966), 393–410; G. Moran, Theology of Revelation. New York 1966; E. Simons, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit ›Hörer des Wortes‹ von Karl Rahner. Stuttgart 1966; E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Paderborn 1966; G. H. Tavard, The Dogmatic Constitution on Divine Revelation of Vatican Council II. London 1966; D. Arenhoevel, Was sagt das Konzil über die Offenbarung?, Mainz 1967; L. Bakker, Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen, in: Concilium 3 (1967), 9–17; K. Barth, Ad limina Apostolorum. Zürich 1967; K. Beck, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther. Wien 1967; J. Chr. Hampe AF I. München 1967, 107–239; P. van Leeuwen, Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe, in: Concilium 3 (1967), 2–8; LThK Vat II (1967), 497–583; R. Panikkar, Offenbarung und Verkündigung. Freiburg 1967; W. Sandfuchs (Hrsg.), Die Kirche und das Wort Gottes. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution »Dei Verbum«. Würzburg 1967; A. Vögtle, Offenbarung und Geschichte im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967), 18–23; B.-D. Dupuy (Hrsg.), La révélation divine. Bd. I–II. Paris 1968; H. Fries, Ärgernis und Widerspruch. Würzburg [2]1968; W. Marxsen, Kontingenz der Offenbarung oder (und?) Kontingenz des Kanons, in: Der Exeget als Theologe. Gütersloh 1968, 129–138; J. Moltmann, Perspektiven der Theologie. München 1968; ders., Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage, in: Perspektiven der Theologie. München 1968, 13–35; Ch. F. Mooney, Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ. La Révélation chrétienne dans un système évolutioniste de pensée. Paris 1968; A. Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Düsseldorf 1969; B. Gertz, Glaubenswelt als Analogie. Düsseldorf 1969; E. Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule. Zürich 1969; N. Schiffers – K. Rahner, Offenbarung, in: SM III (1969), 819–843; H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. Düsseldorf 1969; H. Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. München 1969; P. Tillich, Offenbarung und Glaube. (Gesammelte Werke VIII). Stuttgart 1970.

Ordnung

I. Systematisch· II. Historisch

I. Systematisch

Jede Ordnung ist eine →Einheit, jedoch nicht eine absolute, sondern eine relationale Einheit. In einer Ordnung sind eine Mehrzahl von Gliedern durch Bezüge zu einer Einheit verbunden. Die durch Ordnung hergestellte Einheit braucht nicht abgeschlossen zu sein; sie kann eine »offene« Einheit sein, d. h. sie ist nicht durch eine äußere oder innere Umgrenzung, sondern durch gesetzliche Verhältnisse oder Bezüge ihrer Glieder konstituiert.

Die *Voraussetzungen* für Ordnung überhaupt sind darum folgende: erstens muß das, was als Material der Ordnung in ihr steht und sie bildet, *sein*, zweitens muß dieses Seiende *verschieden* sein, drittens muß es beziehungsfähig oder *ordinabile* sein. *Ad hoc autem quod aliquem habeat ordinem oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum, et utrumque ordinabile ad aliud* (Thomas, De Pot. VII, 11). Die mittelalterliche Philosophie hat im Anschluß an die →Patristik diese Voraussetzungen von Ordnung am Leitfaden des Satzes aus dem Weisheitsbuch: *omnia in mensura, numero et pondere disposuisti* (Weish 11,20), näher entfaltet. Entsprechende Stellen finden sich vor allem bei Augustinus, Albert, Thomas und Bonaventura (vgl. eine Zusammenstellung bei H. Krings, Ordo. Halle 1941, 86ff, 128ff). *Mensura* bedeutet das Seinsmaß und den Seinsmodus, durch welche jeglichem Seienden sein Seinsort zugewiesen ist (vgl. die augustinische Definition: *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* [Civ. Dei XIX, 13]). *Numerus* bedeutet die Bestimmtheit eines jeden Seienden auf Grund seiner Form und seiner Species; diese Bestimmtheit des Seienden ist der Grund seiner Verschiedenheit von anderem Seienden. Das Verschiedensein ist also nicht nur kein Hemmnis, sondern eben eine Voraussetzung für Ordnung. *Pondus* bedeutet das substantiale Streben und Sichneigen des Seienden zu der ihm möglichen Seinsfülle *(finis proximus)*, zu anderem Seienden *(inclinatio ad invicem)* und das Streben zum letzten Ziel *(finis ultimus)*. Unter diesen drei Aspekten, welche die Aspekte des Seinsursprungs, der Seinsgestalt und des Seinssinnes sind, zeigt sich das Seiende nicht nur formaliter »als Seiendes«, sondern in der Fülle seines Gutseins, vor allem, wenn das All des Seienden, das Universum, als ein *ordinatum* und mithin als ein *ordo universi* begriffen wird. Wenn nach der Lehre des Thomas das Sein ein *bonum* ist, so ist der *ordo universi* das *optimum*. (*Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius* [Contr. Gent. II, 39, 6].)

Ordnung wäre jedoch unzureichend gedacht, wenn sie nur als nach-

trägliche Disposition von absoluten Seinseinheiten verstanden würde. Solche Anordnung wäre zufällig und bliebe dem Material äußerlich. Außer den Voraussetzungen für Ordnung *(ens distinctum et ordinabile)* sind darum auch die *ontologischen Bedingungen* der Möglichkeit von Ordnung zu untersuchen, die in der Seinsweise des Seienden selbst liegen müssen. Sofern Ordnung wesentlich gedacht werden soll, kann das Sein dieses *ens ordinabile* nicht als ein *esse brutum* gedacht werden, vielmehr muß in der Seinsweise des Seienden als solcher die Möglichkeit des Sichbeziehens und der Konvenienz liegen. Das Problem der Ordnung reicht darum bis in die Erörterung der transzendentalen Struktur des Seienden hinein. Wie sollte Seiendes beziehungsfähig und ordnungsfähig sein, wenn es nicht in seinem Wesen auf Relation hin angelegt und mithin an sich selbst von relationaler Struktur wäre? Wie sollte es Sinn für anderes Seiendes haben und in einem Sinnzusammenhang erscheinen können, wenn nicht seine Seinsstruktur eine Sinnstruktur wäre? Wie sollte es Glied einer Ordnung sein können, wenn das *ordinabile* nicht ein ursprünglicher Charakter seines Seins wäre? Man hat deshalb gefragt, wie sich der Begriff Ordnung zu den Transzendentalien verhalte und ob er nicht gar selber den Charakter eines Transzendentals habe (vgl. A. Krempel, G. des Lauriers; H. Krings, Ordo, 54–60). Wenn auch der Begriff *ordo* nicht den klassischen Transzendentalien zuzurechnen ist, so steht er ihnen doch nahe und hat einen unlösbaren Zusammenhang mit ihnen. Einen formalen Hinweis auf diesen Zusammenhang gibt die Deduktion der transzendentalen Modi bei Thomas (De Ver. I, 1). Um die *nomina transcendentia* zu bestimmen, betrachtet er nämlich das *ens* (im Sinne von *actus essendi*) in Rückbeziehung auf es selbst *(in se)* und in Hinordnung auf anderes *(in ordine ad aliud)*; in der ersten Betrachtungsweise ergeben sich die Transzendentalien *res* und *unum*, in der zweiten *aliquid*, *bonum* und *verum*. Die Transzendentalien treten also erst durch die Rückbezogenheit des Seins auf sich (Reflexibilität) und durch seine Hinbezogenheit auf anderes Seiendes (Ordinabilität) hervor. Das aber bedeutet, daß das *ens* schon ursprünglich relational verstanden ist. Die transzendentale Analyse des *actus essendi* zeigt, daß das Sein nicht zunächst absolut angesetzt werden kann, um dann Beziehungen anzuhängen; vielmehr ist Relationalität bzw. Ordinabilität ein ursprünglicher Charakter des *ens ut ens*.

Das Wesen der Ordnung liegt also nicht in der bloßen Disposition absoluter Materialien, sondern in jener relationalen Einheit, in der das Seiende kraft seines Seins mit sich selber und mit anderem Seiendem steht. Ein jedes Seiende steht als Seiendes immer schon in Ordnungen. Ein jedes Seiende bildet selbst als Seiendes eine Ordnung, und jeder seiner Teile desgleichen. Der Rückgang von Teil zu Teil des Teils und so fort führt, da Ordnung ein ursprünglicher Charakter des Seins ist, nicht auf erste und absolute (d. i. unteilbare) Teile (»Atom«), sondern jeder denkbare Teil ist, ontologisch bestimmt,

immer schon als eine Ordnung konstituiert. – Hier zeigt sich der Unterschied zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Begriff von Ordnung. Empirisch verstanden, wird ein existierendes Material vorausgesetzt, das geordnet ist oder geordnet wird; die Ordnung ist a posteriori. Transzendental verstanden wird Ordnung als ein Konstituens des Seienden selbst begriffen; die Ordnung ist a priori, sie ist *ordo originis.*

Die Bedingungen und Voraussetzungen der Ordnung eröffnen die transzendentale und reale Möglichkeit von Ordnungen und Ordnung. Die Ordnung wird *verwirklicht* durch den Geist. Das freie Leben des Geistes (→Freiheit) realisiert sich vorzüglich darin, Beziehung und Einheit zu stiften. Das auf Aristoteles (Metaph. A 2; 982 a 17) zurückgehende Wort des Thomas: *sapientis est ordinare* (Contr. Gent. I, 1), ist ein Leitwort des philosophischen Denkens über die Ordnung geworden. Die höchste Ordnung ist darum jene, durch die der Geist mit sich selbst und mit anderen Geistwesen in Einheit steht: die Ordnung der Liebe. Der erste Ursprung aller Ordnung ist der Geist Gottes. Gott (→Gott I) wird von den mittelalterlichen Denkern einerseits *extra* und *supra omnem ordinem* gedacht, andererseits aber wird das göttliche Leben durch den Begriff des *ordo originis* (*iste ordo est in divinis:* Albert, In Sent. XX, 7), der Ordnung des Hervorgangs der göttlichen Hypostasen theologisch gefaßt. (Jede andere Art von Ordnung wie etwa die des Wesens, der Würde, der →Zeit, der Verursachung u. ä. wird streng abgewiesen.) Aus dem so begriffenen Leben Gottes, genauer aus dem *verbum sapientiae* fließt alle Ordnung. *Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est praecogitatus in intellectu ipsius* (Contr. Gent. III, 99, 4).

Dementsprechend gilt, daß jede Ordnung geistigen Ursprungs ist. *Oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat* (ebd. II, 24). Jede Ordnung wird durch die →Weisheit eines erkennenden Wesens. Geistige Ordnungen sind ganz allgemein solche, durch die der Geist sich in verschiedenen Hinsichten in Einheit mit sich selbst setzt (sittliche Ordnung, Rechtsordnung, Wertordnung u. a.). In solchen Ordnungen (gewissermaßen *ordines ordinantes*) ist der Geist ursprünglich frei tätig; die Bindungen, welche diese Ordnungen auferlegen, sind solche, durch die Geist an sein eigenes reflexives Wesen gebunden ist. Wie die geistigen Ordnungen das Leben des Geistes wesentlich ermöglichen und darstellen, so sind politische, soziale und sonstige institutionelle Ordnungen die historische Ermöglichung und Darstellung des Geistes. Diese Ermöglichung ist jedoch mißverstanden, wenn darüber das Wesentliche aus dem Auge verloren wird, daß nämlich der Ursprung auch dieser Ordnungen das freie Leben des Geistes ist, der sich in ihnen die geschichtliche Daseinsmöglichkeit schafft. Das Verhältnis von Freiheit und Ordnung stellt sich also so dar: Die Freiheit des Geistes ist der Ursprung der Ordnung und nicht umgekehrt. Die Ordnungen aber, die überzeitlichen wie die zeitlichen, sind wesentlich Darstellungen der Freiheit. In ihnen

kommt der Geist zur →Existenz; ohne sie verzehrt sich die Freiheit des Geistes existenzlos in sich. – Sofern die Vorgänge in der →Natur bestimmten Gesetzen folgen oder zu folgen scheinen, entdeckt der Geist die Ordnungen der belebten und der unbelebten Natur. Die »Naturordnung« ist jene im Denken vorweg ergriffene Einheit, die alle Naturvorgänge auf Grund einer gemeinsamen Gesetzlichkeit (nicht auf Grund einer zeitlichen oder räumlichen Umgrenztheit) bilden.

Das Problem der Ordnung reicht in alle Gebiete des menschlichen Denkens und Handelns hinein. Seine besondere ontologische und metaphysische Tragweite beruht darin, daß im Ordnungsdenken ein bestimmtes Verhältnis von Sein und Geist gedacht ist. Sofern das Sein als an ihm selbst *ordinabile* und jedes Seiende als ein in Ordnungen stehendes gedacht werden, hat Sein einen geistigen Charakter. Der Geist aber, sofern er seinem Wesen nach als *ordinans* aufgefaßt ist, ist nicht als absolute Reflexion in sich bestimmt, sondern als existierender, im anderen seiner selbst sich reflektierender und so daseiender Geist. Im Begriff der Ordnung haben Sein und Geist ihre ursprüngliche Einheit.

II. Historisch

Darum ist die Entwicklung des Ordnungsproblems eng an die Entwicklung der Sein-Geist-Problematik geknüpft und bleibt nicht selten in diese eingeschlossen, so daß sie nicht thematisch wird. Doch schon in der späteren Vorsokratik taucht das Wort τάξις häufiger und an hervorgehobener Stelle auf. Das Wort bezeichnet ganz allgemein die Vorstellung von einer Geordnetheit, die dadurch hergestellt ist, daß etwas in einer Reihe einen ihm zugewiesenen Platz einnimmt. Solche Ordnung kann vom Menschen gemacht sein (Schlachtordnung), sie wird aber auch kraft des Logos (d.h. hier eines sich Rechenschaft gebenden Denkens) in einzelnen Bereichen, z.B. der Töne oder der Naturerscheinungen oder auch im All der Dinge entdeckt. Das Wort κόσμος bezeichnete im allgemeinen Sprachgebrauch zwar auch eine zweckmäßige oder schöne Angeordnetheit, die vorsokratischen Denker aber gebrauchen das Wort vornehmlich zur Bezeichnung der Weltzustände (besser der Zustände des Himmels oder des Alls) als des Weltgefüges (vgl. K. Reinhardt, Parmenides, 50). Darum ist es nicht verwunderlich, daß von den Pythagoräern berichtet wird, sie hätten von einer τάξις des κόσμος oder des οὐρανός gesprochen. Erst mit der Entfaltung der Begriffe λόγος und νοῦς bei Plato und Aristoteles wird auch κόσμος zur Bezeichnung für →»Welt« und »Weltordnung«. Sie behandeln als erste den Begriff der Ordnung im Zusammenhang einer »ontologischen Reflexion«. Diese Reflexion ist wesentlich eine Reflexion auf das Gutsein des Seins. Durch die Ordnung kommt das Gute und Schöne in das Seiende (vgl. H. Kuhn, Das Gute und die Ordnung). Am schlichtesten wird dieser Grundgedanke in dem von

Aristoteles gebrauchten Bild vom Heer deutlich. Auf die Frage, auf welche Weise die »Physis« des Ganzen das Gute und das Beste enthalte, ob als ein Abgetrenntes und selbst Existierendes oder als die Ordnung (τάξις) oder auf beide Weisen, gibt er die Antwort, es verhalte sich wie bei einem Heer. Denn dessen Wohl (τὸ εὖ) beruhe sowohl in der Ordnung wie im Heerführer, mehr aber in diesem, denn durch ihn bestehe die Ordnung, nicht aber er durch sie (Metaph. I, 10, 1075 a 11 ff). Der Gedanke der Ordnung, der in der Philosophie der Stoa weiterentwickelt wird und in der neuplatonischen Stufenlehre zusammen mit einer Vergeistigung eine Radikalisierung erfährt, beherrscht, wie diese Ausführungen schon gezeigt haben, auch das mittelalterliche Denken. Augustinus setzt sich in seiner Frühschrift »De ordine« vor allem mit dem Theodizeeproblem auseinander: Wie ist in einer von Gott gesetzten Weltordnung das Übel verstehbar? (Vgl. H. Krings, Ordo, 147–154.) Die Hochscholastik greift unmittelbar die Grundgedanken der platonisch-aristotelischen Philosophie wieder auf. *Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem... scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini, quem partes exercitus ad invicem habent; et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis* (Thomas, In Sent. II, 38, 1, 1 c). *Universum ... non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit* (Thomas, S. th. I, 25, 6 ad 3). Das für das neuzeitliche Denken charakteristische Mißverständnis des Ordnungsproblems beruht einerseits darauf, daß es »zu spät« angesetzt und nicht in seinem transzendentalen Charakter erkannt worden ist; so bleibt ein fruchtloser Antagonismus zwischen einer bloß angesetzten »objektiven Ordnung« und einer subjektivistischen Auflösung des Ordnungsgedankens. Andererseits ist in der Transzendentalphilosophie das Problem der Ordnung thematisch kaum anders geworden als in der transzendentalen Logik von Kants »Kritik der reinen Vernunft«. In der kritischen Analyse der theoretischen Vernunft zeigen sich Sinnlichkeit und Verstand als die Ordnung gebenden Vermögen. Sie sind der Grund dafür, daß etwas als in Raum und Zeit geordnet angeschaut und als Naturgegenstand erkannt werden kann. Die Prinzipien der gegenständlichen Ordnung sind die Kategorien; schlechthin aber ist der Verstand »der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur«. Von Kant stammt auch der berühmte Gedanke, daß die menschliche →Vernunft nur die Gesetzmäßigkeit in der Natur findet, die sie selbst *(transcendentaliter)* in sie hineingelegt hat. Damit ist zwar ein eminent wichtiger Aspekt des Ordnungsproblems hervorgehoben, doch durch ihn wird nur eine Seite, und zwar die subjektive, erhellt. Diese aber erfordert weniger eine Ergänzung durch einen objektiven Aspekt als vielmehr eine Begründung durch eine transzendental-ontologische Erörterung der Möglichkeit von Ordnung überhaupt. Vielleicht werden einmal Husserls Ausführungen über den Sinnbegriff als der

Anfang einer neuen Behandlung des Ordnungsproblems in der Philosophie gelten.

A. M. HORVÀTH, Metaphysik der Relationen. Graz 1914; A. Dempf, Ethik des Mittelalters. München 1927; TH. STEINBÜCHEL, Christliches Mittelalter. Leipzig 1935; H. SASSE, κόσμος, in: ThW III (1938), 867–882; H. KRINGS, Das Sein und die Ordnung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XVIII/3 (1940), 233–249; DERS., Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. Halle 1941; O. VEIT, Ordo und Ordnung. Versuch einer Synthese, in: Ordo (Jahrbuch für die Ordnung in Wirtschaft und Gesellschaft) V (1952), 3–47; A. DEMPF, Sacrum Imperium. Darmstadt [2]1954; A. KREMPEL, Anerkannte Thomas von Aquin transzendentale Beziehungen?, in: PhJ 67 (1959), 171–178; H. KUHN, Das Gute und die Ordnung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 14/4 (1960), 489–504; G. DES LAURIERS, L'ordre implique par essence le caractère transcendental, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 14/4 (1960), 505–525; W. BRUGGER, Ordnung, in: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg [8]1961, 225–226; H. KRINGS, Sinn und Ordnung, in: PhJ 69/1 (1961), 19–33; J. B. LOTZ, Beziehung, in: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg [8]1961, 39–40.

H. Krings

H. KUHN – F. WIEMANN (Hrsg.), Das Problem der Ordnung. 6. Deutscher Kongreß der Philosophie. Meisenheim 1962; O. MUCK, Ordnung, in: LThK VII ([2]1962), 1210–1212; W. STROMBACH, Natur und Ordnung. Eine philosophische Deutung des wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes unserer Zeit. München 1968; A. KELLER, Ordnung, in: SM III (1969), 921–925.

OSTKIRCHE

1. *Begriffliches und Allgemeines.* Die Bezeichnung »Ostkirche« und »Westkirche« geht zurück auf die Teilung des Römischen Reiches in ein oströmisches und ein weströmisches Reich. Der Begriff Ostkirche erklärt sich also nicht aus der gegenwärtigen geographischen Lage jener Gruppen, die diesen Namen tragen, sondern aus ihrer Entstehungsgeschichte: Diejenigen christlichen Gemeinden, die entweder auf dem Territorium des einstigen oströmischen Reiches (bzw. auch in den angrenzenden Gebieten) entstanden sind oder von dort aus gegründet wurden, werden als »Ostkirchen« oder »orientalische Kirchen« bezeichnet. Der Plural – »die Ostkirchen« – ist eigentlich genauer, er wird jedoch meistens durch das Wort »die Ostkirche« ersetzt. Doch verstehen wir unter der Ostkirche keine so geschlossene Einheit, wie sie die römisch-katholische Kirche darstellt. Die Pluralität des Begriffes hat ebenfalls mehrere Aspekte. Sie bezieht sich auf eine Mehrzahl von Konfessionen, von Riten, aber auch von einzelnen Kirchen gleicher Konfession, die voneinander oft ganz unabhängig sind. Sowohl die mehr einheitliche Gestaltung des gesamten religiösen Lebens im Westen als auch die vielgestaltige Entwicklung im Osten haben je ihre eigenen geschichtlichen Ursachen. Im Westen war zunächst Rom praktisch das einzige kulturelle und politische Zentrum, das das ganze religiöse Leben bestimmte; im Osten dagegen gab es mehrere solcher Zentren. Es waren vor allem Alexandrien und Antiochien, die beide über eine eigene theologische Schule verfügten; beide Schulen spielten im christlichen Denken des Ostens eine große

Rolle. Aber auch im Westen war ihr Einfluß zu spüren. Wenn auch Byzanz nicht auf eine solch alte christliche Tradition zurückblicken konnte wie Alexandrien und Antiochien, so konnte es doch als Kaiserstadt, zu der es Konstantin 330 erhoben hatte, bald einen größeren Einfluß gewinnen als die beiden anderen Städte. Durch die Einflüsse der verschiedenen geistigen und politischen Zentren kam es zur kirchlichen Vielgestaltigkeit im Osten, d. h. zur Entstehung der verschiedenen orientalischen Riten, wobei unter dem Begriff »Ritus« nicht nur die liturgischen Gebräuche verstanden werden dürfen, sondern auch die übrigen kirchenrechtlichen Bestimmungen und die Spiritualität miteinbezogen werden müssen.

In der Ostkirche gibt es fünf Hauptriten: den byzantinischen, den alexandrinischen, den antiochenischen oder westsyrischen, den ostsyrischen oder chaldäischen und den armenischen Ritus. Die meisten dieser Riten erlebten bei der weiteren Verbreitung (in verschiedenen Gegenden) wieder manche Modifikationen, die zur Entstehung der liturgischen Zweige dieser Riten führten. So unterscheidet man z. B. im byzantinischen Ritus den griechischen, slawischen, rumänischen oder georgischen Ritus, im alexandrinischen den koptischen und äthiopischen. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ritus sagt zunächst noch nichts über die Konfession (der betreffenden Person) aus.

Die Entstehung der verschiedenen Konfessionen innerhalb der Ostkirche hängt mit den verschiedenen Kirchenspaltungen und Glaubensstreitigkeiten im Laufe ihrer Geschichte zusammen. Konfessionsmäßig ist in der Ostkirche zu unterscheiden zwischen den Katholiken, Orthodoxen, Monophysiten und Nestorianern. Nicht selten wird der Begriff Ostkirche auch auf die orthodoxe Kirche allein angewandt, da sie den größten Teil aller orientalischen Christen umfaßt und sich selbst mit Vorliebe als »morgenländische Kirche« bezeichnet. Wenn man von der Ostkirche innerhalb der katholischen Kirche spricht, so meint man die Gesamtheit der mit Rom vereinten (unierten) orientalischen Christen verschiedener Riten.

2. *Geschichtlicher Überblick.* Die Entstehung der altorientalischen Nationalkirchen (so bezeichnet man jene orientalischen Gruppen, die weder orthodox noch katholisch sind) ist auf den Ausbruch der christologischen Streitigkeiten im 5. Jh zurückzuführen. Von den noch früheren theologischen Streitigkeiten (z. B. der Arianismus), die einst den christlichen Osten besonders erschütterten, ist heute so gut wie nichts übriggeblieben. Dagegen existieren heute noch etwa 80000 Nestorianer und 15 Millionen Monophysiten. Die Lehre des Nestorius (zwei Personen in Christus) wurde auf dem Konzil von Ephesus verurteilt (431). Der politische Gegensatz zum Römischen Reich veranlaßte die persische Kirche zur Annahme dieser Lehre. Der missionarische Eifer der Nestorianer führte zur größten Ausbreitung ihrer Kirche. So war auch in Indien der Nestorianismus lange Zeit verbreitet. Heute ist die nestorianische Kirche ganz zusammenge-

schmolzen und hat jede Bedeutung verloren. Die Verurteilung des Nestorianismus, an der sich besonders Alexandrien beteiligte (Cyrill von Alexandrien, † 444), brachte es mit sich, daß sich dort eine entgegengesetzte theologische Auffassung in extremer Form herausbildete, die zur Irrlehre des Monophysitismus wurde. Der ursprüngliche Monophysitismus lehrte nur eine Natur in Christus, d.h. das vollständige Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen. Diese Irrlehre, verurteilt auf dem Konzil von Chalkedon (451), führte zur Trennung Ägyptens (Kopten) und zum großen Teil auch Syriens (Jakobiten) von der Universalkirche. Von dort aus verbreitete sie sich in Äthiopien (um 500). Auch die Armenier nahmen diese Lehre an. Das Eingreifen des Kaisers zugunsten der rechtgläubigen Partei führte besonders in Ägypten zu langen Kämpfen. Die Rechtgläubigen wurden in Ägypten und Syrien als Gesinnungsgenossen des Kaisers angesehen (daher der Name: »Melkiten«, die Kaiserlichen); ihr enger Anschluß an Byzanz war der Grund dafür, daß sie auch ihren ursprünglichen Ritus mit dem byzantinischen vertauschten. Nach dem Vordringen des Islams in diese Gebiete sind die Christen dort allgemein zu einer Minderheit geworden.

Die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Byzanz überdauerte aber alle diese christologischen Kämpfe, auch wenn es gelegentlich zu vorübergehenden Spaltungen kam; die gegenseitige Entfremdung zwischen Rom und Byzanz schritt jedoch immer mehr fort. Die Ursachen dieser Entwicklung waren sowohl geistiger als auch politischer Art: verschiedene Mentalität der Griechen und der Lateiner, Mißtrauen in Byzanz, das sich als Neu-Rom bezeichnete, gegen das alte Rom, das Bestreben, den Bischof von Byzanz dem Bischof von Rom an Würde und Bedeutung möglichst gleichzustellen. Mißtrauen und Spannungen verstärkten sich besonders nach der Krönung Karls des Großen durch Papst Leo III. (800).

Unter dem Patriarchen Photius kam es zu einer tiefgreifenden Spaltung (864–868), die schließlich beigelegt werden konnte. Die jedoch weiterhin getrübten Beziehungen wurden 1054 endgültig abgebrochen. Auch die anderen Ostkirchen, die bis dahin mit Rom in Gemeinschaft standen, folgten nach und nach dem Beispiel von Byzanz; so die übrigen orientalischen Patriarchate, aber auch die Kirchen Rumäniens und Georgiens und die von Byzanz aus im 9. und 10. Jh neu gegründeten slawischen Kirchen (Bulgarien, Serbien, Rußland). Die Versuche der Wiedervereinigung (Lyon 1274 und Ferrara/Florenz 1438–39) führten nur zur kurzfristigen Aufhebung der Spaltung. Es kam lediglich zu den Teilunionen der Ostkirche, die zur Entstehung der orientalischen katholischen Kirchen (sog. »unierte Kirchen«) führten. 1596 erfolgte die Union der ruthenischen (ukrainischen) Bischöfe mit Rom, 1698/1700 die Union in Rumänien usw. Auch die Melkiten sind zu einem bedeutenden Teil mit Rom vereint; sie haben sogar ihren eigenen Patriarchen.

3. *Gegenwärtige Lage der Ostkirche.* Die gegenwärtige Lage der

orientalischen Kirchen kann, aufs Ganze gesehen, nicht als günstig bezeichnet werden. Die überwiegende Zahl der Ostchristen befindet sich jenseits des »eisernen Vorhanges« und damit im Machtbereich des militant-atheistischen Kommunismus. Wenn auch augenblicklich die Kirchenverfolgung nicht mehr in dem gleichen Ausmaß zutage tritt wie vor dem Zweiten Weltkrieg, so bleibt doch die grundsätzlich feindliche Einstellung des dortigen Regimes jeder Religion gegenüber nach wie vor unverändert bestehen. Je nach Umständen wird der Kampf gegen die Religion schärfer oder milder geführt oder eventuell vorübergehend eingestellt. Die Verschärfung der Kirchenverfolgung in Rußland im Laufe des Jahres 1960 (Schließung von Kirchen, Seminarien und Klöstern, Verhaftungen der Geistlichen) beweist klar, daß die →Toleranz des Kommunismus gegenüber der Religion immer nur taktische Gründe haben kann. Die Tatsache des »eisernen Vorhanges« nimmt auch die Möglichkeit, die Zahl der orientalischen Christen genau zu bestimmen. Aber auch die Lage der orientalischen Christen in den nichtchristlichen Ländern der freien Welt gibt mancherorts Anlaß zur Besorgnis. Die Gesamtzahl aller Ostchristen wird nicht selten auf über 170 Millionen geschätzt. In Wirklichkeit dürfte sie kaum mehr als 120 Millionen sein. Die Differenz erklärt sich aus der Art und Weise, wie man die Zahl der russisch-orthodoxen Christen bestimmt. Gibt man sie mit 100 Millionen an, was den letzten sicheren Angaben von 1917 entsprechen würde, so kommt man auf die Gesamtzahl von über 170 Millionen. Schätzt man die russische Kirche auf 40 bis 50 Millionen (was ungefähr der jetzigen Lage entsprechen dürfte), so kommt man zum zweiten Ergebnis.
Die größte Gruppe dieser 120 Millionen orientalischer Christen bilden die *Orthodoxen*. Sie dürften heute etwa 90–100 Millionen Gläubige umfassen. Die altorientalischen Nationalkirchen umfassen etwa 15 Millionen Monophysiten und 80000 Nestorianer. Die katholischen Orientalen (unierte) werden gewöhnlich auf über 10 Millionen geschätzt. Diese Zahl schließt aber auch jene 4,5 Millionen in der Westukraine und 1,5 Millionen in Rumänien ein, die nach der kommunistischen Besetzung dieser Länder mit Gewalt wieder von Rom getrennt wurden. Die Unierten stellen also zahlenmäßig die schwächste Gruppe innerhalb der orientalischen Christen dar. Nur *eine* orientalische Gruppe ist geschlossen katholisch, die Maroniten in Libanon mit über einer halben Million Gläubigen.
Im *ostsyrischen Ritus* bilden die Katholiken eine überwiegende Mehrheit (1,3 Millionen Malabaren in Indien und etwa 200000 katholische Chaldäer gegenüber den etwa 80000 Nestorianern des ostsyrischen Ritus). Von den Melkiten sind etwa 250000 von über 800000 katholisch; fast alle anderen katholischen orientalischen Kirchen umfassen nur einen geringen Teil der orientalischen Christen des entsprechenden Ritus. Die zahlenmäßig stärkste unierte Gruppe ist die ruthenische (ukrainische).
Der gegenwärtige theologische Stand eines großen Teils der orien-

talischen Christenheit läßt manches zu wünschen übrig. Die jahrhundertelange Herrschaft der Türken über die alten orientalischen Patriarchate und über die orthodoxen Christen auf dem Balkan führte nicht nur zur Verminderung der Zahl der Christen, sondern auch zum Niedergang der theologischen Bildung. Nach der Befreiung von der Türkenherrschaft im Laufe des 19. Jh konnten die orthodoxen Christen dieser Gebiete das Versäumte noch nicht einholen. Darum ist noch nicht überall ein befriedigendes theologisches Niveau erreicht worden. Allerdings wurden mancherorts große Anstrengungen gemacht, so vor allem in Griechenland.

Die einst reichste und mächtigste unter den orthodoxen Kirchen, die *russische Kirche*, die bis 1917 den anderen orthodoxen Kirchen helfen konnte, geriet seit dem Siege des Kommunismus selbst in schwerste Bedrängnis, was zu einer vollständigen Lahmlegung ihrer theologischen Arbeit führte. Erst seit dem Zweiten Weltkrieg durfte in Rußland wieder eine kirchliche Zeitschrift erscheinen (»Zeitschrift des Moskauer Patriarchates«). Auch durften zur gleichen Zeit wieder geistliche Lehranstalten für die orthodoxen Priester errichtet werden: zwei Akademien und acht Seminarien. Das alte Rußland hatte hingegen eine doppelte Anzahl von geistlichen Akademien und siebenmal soviel Seminarien. Die Zahl der Theologen, die in Rußland die 25jährige Verfolgung überleben konnten, ist gering. Darum vermag die Kirche in Rußland noch keinen wesentlichen Beitrag zur Theologie zu leisten. Die russisch-orthodoxe Emigration dagegen konnte die theologische Forschung weiter fortsetzen. Hier ist vor allem die bekannte russisch-orthodoxe theologische Akademie des hl. Sergius in Paris zu erwähnen. Ihr gehörten bekannte Theologen wie Bulgakow († 1944) und Florovskij (jetzt in den USA) an. Die orthodoxen Emigrationskirchen aus den kommunistisch beherrschten Ländern sind häufig in verschiedene Obödienzen gespalten. Die russisch-orthodoxen Emigranten z. B. sind in vier Gruppen geteilt. Nur der geringere Teil von ihnen erkennt die Oberhoheit des gegenwärtigen Patriarchen von Moskau an, da sie ihn in seiner Tätigkeit nicht als frei betrachten können (die Akademie des hl. Sergius steht unter der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel).

Was die theologische Situation der *katholischen Orientalen* anbetrifft, so sind hier Schwierigkeiten anderer Art gegeben. Da die Zahl der katholischen Orientalen höchstens 10 Millionen beträgt, so ist es nicht erstaunlich, wenn sich im Laufe der Zeit keine bodenständige katholisch-orientalische Theologie zu entwickeln vermochte, die bei der vollen Wahrung des katholischen Glaubensgutes diesem eine echt orientalische Prägung hätte geben können. Eigene orientalische theologische Schulrichtungen innerhalb der katholischen →Theologie wären durchaus nicht weniger, sondern sogar eher möglich als die verschiedenen theologischen Schulen, die von der Spiritualität der einzelnen Orden geprägt wurden. Das Fehlen einer eigenen orientalisch-katholischen Theologie (zu dem übrigens auch verschiedene

Momente politischer und historischer Art beigetragen haben) führte dazu, daß die katholischen Orientalen oft nicht die gleiche Sprache wie die getrennten Orientalen sprechen, was deren Annäherung an die katholische Kirche erschwert. Praktisch ist die theologische Ausbildung der katholischen orientalischen Priester heute in der Regel die gleiche wie die der lateinischen Priester; statt des lateinischen Ritus erlernen sie ihren eigenen, der nicht selten in manchen Punkten ebenfalls dem lateinischen angeglichen wird. Eine Folge davon ist, daß die unierten Kirchen, die eine Brücke für die →Einheit sein sollen, diese ihre Aufgabe nur schwer erfüllen können und sogar eine zunehmend ablehnendere Haltung der getrennten Orientalen Rom gegenüber hervorrufen, da man in ihnen ein Werkzeug Roms zur allmählichen Latinisierung des christlichen Ostens zu sehen meint.

4. *Die Glaubenslehre der orientalischen Kirchen.* Es ist selbstverständlich, daß alle katholischen Orientalen in den Glaubenslehren (→Dogma) mit der römischen →Kirche übereinstimmen, da eine Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft mit Rom immer nur unter dieser Voraussetzung geschehen konnte. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Orientalen dabei die gleichen Glaubenswahrheiten auch in gleichen Formulierungen zum Ausdruck bringen sollen (so beten z.B. die Katholiken des byzantinischen Ritus das Credo in der Liturgie oft ohne den Zusatz »filioque«, da dieser Zusatz im Orient nicht gemacht wurde). Es ist also auch eine Selbstverständlichkeit (die leider noch immer nicht von allen Katholiken begriffen wird), daß die orientalischen Katholiken in jeder Hinsicht den Katholiken des lateinischen Ritus gleichgestellt sind. Die letzten Päpste haben das mit größtem Nachdruck betont (Benedikt XV., »Dei providentis« vom 1.5.1917: »In der Kirche Christi, die nicht lateinisch, nicht griechisch, nicht slawisch, sondern katholisch ist, besteht kein Unterschied zwischen ihren Söhnen«). Ganz besonders bemühte sich Papst Johannes XXIII., die vollständige Gleichheit aller Riten in der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen. Am 16.4.1961 pontifizierte er selbst – ein bisher noch nicht dagewesener Vorgang – im byzantinischen Ritus. Wer heute also noch nicht die vollständige Gleichstellung aller Riten in der katholischen Kirche wahrnehmen will, weicht eindeutig von der von den Päpsten vorgezeichneten Linie ab.

Was die von Rom getrennten Orientalen betrifft, so ist hier zwischen den orthodoxen und altorientalischen Nationalkirchen (Nestorianer und Monophysiten) zu unterscheiden. Sowohl bei den Nestorianern als auch bei den Monophysiten sind die ursprünglich eindeutig häretischen Lehren (→Häresie) stark gemildert. Die Nestorianer betonen heute stark die Einheit des Gottmenschen; trotzdem kann ihre Lehre auch heute nicht nur bezüglich der Terminologie, sondern auch in bezug auf ihren Inhalt nicht als rechtgläubig angesehen werden. Auch unterscheiden sie sich stark von der katholischen Lehre durch die Ablehnung der Lehre von der →Erbschuld. Trotz der Ablehnung des Wortes »Gottesgebärerin« verehren die Nestorianer die Mutter

Gottes in einem hohen Maße. Die Nestorianer lehren positiv auch über den Primat des hl.→Petrus (→Papst), beziehen ihn aber nur auf ihren Patriarchen. Die heutigen Monophysiten lehnen den ursprünglichen Monophysitismus, aber auch die rechtgläubige Lehre ab. Oft ist der heutige Monophysitismus nur noch im Wort gegeben, praktisch stimmt er mit der katholischen Lehre überein. Die heutigen monophysitischen Theologen benützen sogar die Ausdrücke des Konzils von Chalkedon in bezug auf die Naturen in Christus (»ungemischt« und »unvermengt«). Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß sie dieses Konzil verwerfen und daß es deshalb weder zu einem Anschluß an Rom noch an die Orthodoxie kommt. Die Marienverehrung ist bei den Monophysiten ebenfalls besonders stark. Die Zahl der Sakramente ist bei den Nestorianern und Monophysiten die gleiche wie bei den Katholiken, obwohl bei ihrer Bezeichnung und Ausübung manche Abweichungen von Lehre und Praxis der katholischen Kirche festzustellen sind.

Die orthodoxe Kirche jedoch stimmt in allen wichtigen Punkten der Glaubenslehre mit den Katholiken überein. Da die orthodoxe Kirche im allgemeinen nur die ersten sieben ökumenischen Konzilien (325 bis 787) anerkennt (→Konzil), so befindet sich unter ihren Dogmen nichts, was der katholischen Lehre widersprechen könnte, da alle diese Konzilien auch von der katholischen Kirche als ökumenisch und damit als unfehlbar angesehen werden. Zwar lehnen die Orthodoxen heute einige katholische Dogmen ab, aber diese Ablehnung hat keine unbedingt verbindliche Kraft und ist deswegen widerruflich. Die Einstellung der Orthodoxen zu diesen Dogmen könnte sich – wenigstens theoretisch gesehen – im Laufe der Zeit ändern und hat sich tatsächlich auch schon manchmal geändert.

Die Orthodoxie weicht heute von der katholischen Lehre hauptsächlich in folgenden dogmatischen Punkten ab:

a) *Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens* wird heute von den Orthodoxen allgemein abgelehnt, obwohl die Auffassung von der völligen Reinheit und Sündenlosigkeit der Mutter Gottes (→Maria) fest im Bewußtsein der orthodoxen Gläubigen verwurzelt ist. Viele Vätertexte sprechen davon. Selbst das Wort »unbefleckte Empfängnis« kommt im byzantinisch-slawischen Offizium vor (Morgenoffizium vom 8. September); aus dem Kontext des Offiziums sieht man klar, daß hier von der Empfängnis der Mutter Gottes durch die hl. Anna die Rede ist und nicht von der Empfängnis Christi durch die hl. Jungfrau, wie das die orthodoxen Theologen heute nicht selten deuten wollen. Als Zeitpunkt der Reinigung Mariens wird von den meisten die Verkündigung durch den Engel Gabriel angegeben.

b) *Die Lehre vom Ausgang des →Hl. Geistes.* Die lateinische Formulierung *filioque* (»und vom Sohn«) wird von den Orthodoxen verworfen; ihre Einstellung zum Problem selbst ist aber nicht einheitlich. Manche Theologen vertreten die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes vom Vater allein; andere halten an der alten orientalischen Formel

»durch den Sohn« fest, die manchmal sogar als mit der lateinischen Formel *filioque* im wesentlichen identisch bezeichnet wird. Auch die altorientalischen Nationalkirchen folgen heute den Orthodoxen in der Ablehnung der *filioque*-Lehre (→Gott; →Trinität).
c) *Die katholische Lehre vom Reinigungsort* wird von den Orthodoxen ebenfalls abgelehnt; aber die orthodoxe Auffassung vom Zustand der Seelen nach dem →Tode ist der katholischen sehr nahe. Praktisch unterscheidet sie sich durch die Ablehnung der Auffassung vom reinigenden Leiden der Seelen. In der Auffassung von der Notwendigkeit des →Gebetes für die Verstorbenen stimmen die Orthodoxen mit den Katholiken völlig überein (→Eschatologie).
d) Am schärfsten wird von den Orthodoxen das katholische Dogma über den *Jurisdiktionsprimat* des römischen Papstes und seine Unfehlbarkeit abgelehnt. Sie bezeichnen dieses Dogma nicht selten als für die Orthodoxie völlig unannehmbar. Dieser Standpunkt der Orthodoxen steht allerdings im logischen Widerspruch zu der Tatsache, daß sie selbst die Heiligen des Westens und des Ostens, die sich unmißverständlich zu diesen Lehren bekannten (Leo der Große, Maximos der Bekenner, Theodor von Studion), hoch verehren. Auch läßt sich diese Lehre durch die Äußerungen der alten ökumenischen Konzilien, die für die Orthodoxen verbindlich sind, gut belegen. Diese Zeugnisse sind so unmißverständlich, daß manche orthodoxe Theologen die Tatsache der Anerkennung des päpstlichen Primates durch die alte Kirche nicht bestreiten können. Sie beschränken sich lediglich auf die Ablehnung seines göttlichen Ursprunges und des Umfanges. Da die Anerkennung des Primates des hl. Petrus für die an der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession unbedingt festhaltenden Orthodoxen ganz andere Konsequenzen haben würde als für die evangelischen Christen, ist es verständlich, daß die Orthodoxen nicht selten auch den Primat des hl. Petrus, gelegentlich sogar seine Vorrangstellung gegenüber den anderen →Aposteln, in Abrede stellen. Das sind die wichtigsten Differenzpunkte; außer diesen gibt es zwar noch andere, doch sind sie von geringerer Bedeutung.
Im Laufe des letzten Jahrhunderts breitete sich innerhalb der orthodoxen Theologie die um die Mitte des 19. Jh in Rußland entstandene, sog. *»Sobornost«-Lehre* aus, die für die katholische Theologie jedoch unannehmbar ist. Das schwer übersetzbare Wort »Sobornost« dürfte vielleicht am besten mit Gemeinschaftlichkeit wiedergegeben werden. Diese Lehre lehnt überhaupt das Vorhandensein eines unfehlbaren Amtes in der Kirche ab, das nach der alten traditionellen Auffassung die ökumenischen Konzilien ausübten. Nach der »Sobornost«-Lehre ist nur die Kirche in ihrer Gesamtheit, als Ausdruck der Gemeinschaft aller ihrer Glieder, unfehlbar. Wie aber dabei die Auffassung des ganzen gläubigen Volkes erforscht und festgestellt werden soll, wird nur unbefriedigend erklärt. Diese im Grunde genommen antihierarchische Lehre verrät eindeutig die nichtorthodoxen Einflüsse und wurde lange Zeit von der orthodoxen Hierarchie bekämpft. In

Rußland, wo sie durch den Laientheologen Chomjakow († 1860) zum erstenmal entwickelt wurde, war sie lange von der geistlichen Zensur bekämpft. Heute ist sie bei den slawischen Theologen vorherrschend.

5. *Die Verfassung der orientalischen Kirchen.* Es wird oft behauptet, daß die Verfassung der Ostkirchen im Gegensatz zur streng monarchischen Verfassung der katholischen Kirche einen Zug zum Kollegialitätsprinzip aufweist. Dazu ist folgendes zu sagen: Die Kirchenverfassung der altorientalischen Kirchen trägt sehr starke Züge einer monarchischen Struktur. Auch die orthodoxen Kirchen wurden von ihren Oberhäuptern nicht selten autoritär regiert. Meistens ist aber in den orthodoxen Kirchen das Oberhaupt stark an den Synod gebunden. Die Beteiligung der →Laien an der Kirchenregierung ist ziemlich groß. Als das höchste Organ innerhalb einer autokephalen orthodoxen Kirche gilt das Landeskonzil, das in bestimmten Zeitabständen zusammentreten soll. Der Einfluß des →Staates auf die kirchlichen Angelegenheiten ist im Osten immer stärker gewesen als im Westen. Auch dort fehlte es nicht am Widerstand der kirchlich gesinnten Kreise. Jene Ostkirchen, die im Machtbereich des Bolschewismus liegen, werden oft von ihm unter Druck gesetzt und für seine Ziele mißbraucht, so daß praktisch dort der Staat bei der Besetzung der kirchlichen Ämter wohl einen uneingeschränkten Einfluß hat. Der Anspruch, ein kirchliches Zentrum für die ganze Orthodoxie zu sein, wird von Konstantinopel erhoben (Rundschreiben des Patriarchen Athenagoras, 1950). Dieser Anspruch aber wird von den anderen orthodoxen Kirchen oft abgelehnt.

6. *Die Spiritualität und Frömmigkeit der orientalischen Christen. a) Spiritualität.* Man sagt oft, daß die Orientalen eine andere Spiritualität haben als die Abendländer. Das darf jedoch nicht überbetont werden. Vor allem ist es falsch, die verschiedenen Gruppen der orientalischen Christen in dieser Hinsicht als eine geschlossene Einheit aufzufassen und sie so der abendländischen Christenheit gegenüberzustellen. Weist schon die abendländische Christenheit bezüglich ihrer Spiritualität – trotz einheitlicher Prägung durch Rom – erhebliche Unterschiede auf (z. B. germanische und romanische Geistigkeit oder die oft sehr unterschiedlichen Richtungen der einzelnen theologischen Schulen), so ist es noch stärker bei der orientalischen Christenheit der Fall. Aber auch das römische und das byzantinische Denken, das man gewöhnlich meint, wenn man vom Denken der Ostkirche spricht, sind nicht so radikal voneinander verschieden, wie man oft annimmt. Schon die gegenseitigen Beeinflussungen sprechen dagegen. Ein wichtiges theologisches Buch der orthodoxen Kirche: »Confessio Orthodoxa« des Petrus Mogilas, das auf der Synode von Jassy 1642 überarbeitet und dann von allen orthodoxen Patriarchen des Orients unterschrieben und gebilligt wurde, ist in rein westlichen, scholastischen Kategorien abgefaßt. Ähnliches dürfte man auch von der noch angeseheneren orthodoxen Schrift »Confessio Dosithei«

(1672) behaupten. Die Konstruktion eines grundsätzlichen Gegensatzes zwischen dem byzantinischen (oder wie man meist sagt »östlichen«) und dem westlichen Denken tritt erst in neuerer Zeit in Erscheinung, und zwar wahrscheinlich wohl unter dem Einfluß der spekulativen und irrationalen Strömungen des 18. Jh. Die unierten Orientalen haben sich, wie schon früher erwähnt, häufig der Spiritualität der lateinischen Christen angeglichen.

b) *Frömmigkeit.* Das religiöse Leben des byzantinischen Christen ist ganz von der →*Liturgie* her bestimmt, und zwar von der Eucharistiefeier (die man im byzantinischen Bereich in einem engeren Sinne als Liturgie bezeichnet, z. B. »Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus«) und vom Stundengebet, das z. T. auch in den Pfarrkirchen gehalten wird. Bei einem bestimmten Anlaß (Tod, Krankheit, Genesung oder Gefahr) werden auch besondere Andachten gehalten, die ausschließlich aber aus liturgischen Texten zusammengestellt sind. Da die Sprache den Gläubigen meistens verständlich ist, nehmen sie einen starken Anteil am Gottesdienst. Das ganze liturgische Jahr (→Kirchenjahr) der byzantinischen Kirche wird wesentlich bestimmt vom Fest der →Auferstehung Jesu Christi. Charakteristisch ist auch die Verehrung der heiligen Bilder (Ikonen). Der Tag der endgültigen Wiederherstellung der Ikonenverehrung unter der Kaiserin Theodora (843) wird am 1. Fastensonntag als »Sonntag der Orthodoxie« gefeiert. Die Wallfahrt zu den Gnadenstätten (→Heiligenverehrung) wie überhaupt das Pilgerwesen und die besondere Hochschätzung des →Mönchtums sind ebenfalls ein wesentlicher Bestandteil der byzantinischen Frömmigkeit. Die Fastenzeit wird strenger gehalten als in der Westkirche. Außer der vorösterlichen Fastenzeit kennt die byzantinische Kirche das Apostelfasten (Montag nach der Pfingstoktav bis 29. Juni), das Marienfasten (1. bis 15. August) und das Weihnachtsfasten vom 15. November an.

7. *Beziehungen zu den westlichen Konfessionen.* Diese Beziehungen gestalteten sich in den verschiedenen Perioden der Geschichte sehr unterschiedlich. Am meisten kam von den Ostkirchen die orthodoxe Kirche mit den westlichen Konfessionen in Berührung. Die ablehnende Haltung weiter Kreise dem Katholizismus gegenüber (vor allem nach den Kreuzzügen) führte zum Scheitern der Unionen von Lyon (1279) und Florenz (1439). Diese Haltung dauerte bis in die neueste Zeit. In der Gegenwart kann man jedoch Anzeichen einer freundlicheren Einstellung dem Katholizismus gegenüber feststellen. Trotz der genannten Ablehnung führte die enge Verwandtschaft der orthodoxen Glaubenslehre mit der katholischen dazu, daß in der orthodoxen Theologie zeitweise der katholische Einfluß stark spürbar war, z. B. bei der Kiewer theologischen Schule (17. Jh). In den alten orientalischen Nationalkirchen (Kopten, Äthiopier) sind in der letzten Zeit auch manche Kennzeichen einer freundlicheren Einstellung gegenüber der katholischen Kirche festzustellen. Diese bemüht sich ihrerseits besonders durch die Initiative der letzten Päpste, zumal

Johannes' XXIII., um eine neue und vertiefte Begegnung mit den Ostkirchen mit dem ausgesprochenen Ziel einer Annäherung.

Gegenüber dem →Protestantismus war die Einstellung der Orthodoxen nicht einheitlich: Die traditionellen Orthodoxen betonten immer, daß der Protestantismus eine viel größere Abweichung von der Orthodoxie darstelle als der Katholizismus. Freilich gab es auch solche Orthodoxen, die mit dem Protestantismus sympathisierten. Der griechische Patriarch Cyrillus Lukaris gab 1629 ein kalvinistisches Glaubensbekenntnis heraus, das später von der orthodoxen Kirche ausdrücklich verworfen wurde. Den Einfluß des Protestantismus spürte man sehr stark auch in der russischen Kirche seit Peter dem Großen († 1725); auch die moderne Theologie hat sich davon nicht immer freigehalten. Das gläubige Volk aber ist davon wenig berührt worden.

Auch gegenüber dem Weltkirchenrat und der ökumenischen Bewegung verhalten sich die orthodoxen Kirchen keineswegs einheitlich. Die Moskauer Kirche entschloß sich erst jetzt zur Mitarbeit (inwiefern diese Mitarbeit von politischen Absichten frei ist, ist nicht leicht zu entscheiden). Die Hierarchie der Kirche Griechenlands erlaubt ihren Theologen die Mitarbeit, hält sich selbst aber zurück. Das Patriarchat von Konstantinopel arbeitet schon des längeren mit. Die russisch-orthodoxen Emigrantengruppen lehnen zum Teil eine Mitarbeit im Weltkirchenrat radikal ab (so z. B. die Jurisdiktion von Jordanville).

M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium. 5 Bände. Paris 1926–35; F. Heiler, Urkirche und Ostkirche. München 1937; K. Algermissen, Konfessionskunde. Hannover 1939; N. Arsenjew, Von dem Geist und dem Glauben der Kirche des Ostens. Leipzig 1941; A. Raes, Introductio in Liturgiam orientalem. Rom 1947; D. Attwater, The Christian Churches of the East. 2 Bände. Milwaukee 1947–48; B. Spuler, Die Gegenwartslage der Ostkirche. Wiesbaden 1948; A. M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950; M. Gordillo, Compendium Theologiae Orientalis. Rom 1950; B. Schultze, Russische Denker. Wien 1950; S. Lade (Metropolit Seraphim), Die Ostkirche. Stuttgart 1950; W. de Vries, Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. Würzburg 1951; R. Janin, Les églises orientales et les rites orientaux. Paris 1955; W. Winogradow, In orthodoxer Schau. München 1958; P. Bratsiotis, Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttgart 1959; P. Evdokimow, L'Orthodoxie. Paris 1959; M. Gordillo, Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Rom 1960; W. de Vries, Die orientalischen Kirchen. Würzburg 1960; J. Chrysostomus, Die religiösen Kräfte der russischen Geschichte. München 1961.

J. Chrysostomus

W. Birnbaum, Christenheit in Sowjetrußland. Tübingen 1961; B. Bobrinskoy (Hrsg.), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche. Zürich 1961; J. Harder, Kleine Geschichte der Orthodoxen Kirche. München 1961; V. Pleyer, Das russische Altgläubigentum. München 1961; E. Schlink, Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Göttingen 1961, 221–231; E. Hammerschmidt (Hrsg.), Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. Stuttgart 1962; E. v. Ivánka (Hrsg.), Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit. Studien zur Begegnung mit der Orthodoxie. Wien 1962; K. Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. Berlin 1962; R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie. Göttingen 1962; Die Stimme der Ostkirche, hrsg. vom Patriarchat der griech.-melkitisch-kath. Kirche. Freiburg 1962; S. Tyškevič, Die Einheit der Kirche und Byzanz. Würzburg 1962; R. Erni, Das Christusbild der Ostkirche. Luzern 1963; P. Hauptmann, Altrussischer Glaube. Göttingen 1963; J. Meyen-

DORFF, Die orthodoxe Kirche gestern und heute. Salzburg 1963; Getauft auf einen Namen Christus und die Kirchen. Nürnberg 1963; W. DE VRIES, Rom und die Patriarchate des Ostens. Freiburg 1963; N. ZERNOV, The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. New York 1963; N. ARSENIEW, Die russische Frömmigkeit. Zürich 1964; E. BENZ, Patriarchen und Einsiedler. Düsseldorf 1964; DERS., Theologie der Ikone und des Ikonoklasmus, in: Kerygma und Mythos VI, 2, hrsg. v. H.-W. Bartsch. Hamburg 1964, 75–102; O. KÉRAMÉ, Die Apostelsitze und die Rolle der Patriarchate in der Kirche, in: Das Bischofsamt und die Weltkirche, hrsg. v. Y. Congar. Stuttgart 1964, 283–301; W. LOSSKY, Schau Gottes. Zürich 1964; J. MADEY, Die Ostkirche – unsere Nachbarn. Köln 1964; J. SMOLITSCH, Geschichte der russischen Kirche 1700–1917. Leiden 1964; N. STRUVE, Die russische Orthodoxie – eine Kirche ohne Sozialethik?, in: Christlicher Glaube und Ideologie, hrsg. v. K. v. Bismarck – W. Dirks. Stuttgart 1964, 90–98; Vom Wirken des Heiligen Geistes. Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden zwischen Vertretern der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, hrsg. v. Außenamt der EKD. Witten 1964. A. DE HALLEUX, Die orthodoxe Theologie, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 981–987; C. KLINKHAMMER (Hrsg.), Auf dem Wege. Die Einheit im Gespräch der Kirchen. Essen 1965; B. STASIEWSKI – A. M. MITNACHT – J. CHRYSOSTOMUS – W. DE VRIES – L. A. ZANDER, Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit. Würzburg 1965; W. DE VRIES, Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? Freiburg 1965; E. BENZ, Die russische Kirche und das abendländische Christentum. München 1966; LThK Vat I (1966), 361–392; N. A. NISSIOTIS, Kirche und Gesellschaft in der griechisch-orthodoxen Theologie, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen. Stuttgart 1966, 135–161; R. STUPPERICH (Hrsg.), Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben. Witten 1966; J. v. GARDNER – W. GODEL – F. HEILER – F. HEYER – E. JUNGCLAUSSEN – R. PANIKKAR – J. TOTZKE, Kult und Kontemplation in Ost und West. Regensburg 1967; J. CHR. HAMPE AF II. München 1967, 637–697; K. B. KALLINIKOS, Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche, in: Schmaus WV I. Paderborn 1967, 415–428; K. ONASCH, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte. Göttingen 1967; Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, hrsg. v. Außenamt der EKD. Witten 1967; J. CHRYSOSTOMUS, Kirchengeschichte Rußlands. Bd. I–III. München 1965, 1966, 1968; E. MÉLIA, Die orthodoxe Kirche und die Bibel, in: Die eine Bibel auf vier Altären. Regensburg 1968, 33–49; G. PODSKALSKY, Die Kritik der lutherischen Theologie in der griechischen Orthodoxie vom 16. Jahrhundert bis in unsere Zeit – Ein geschichtlicher Überblick, in: Catholica 22 (1968), 193–206; B. SCHULTZE, Ostkirchen, in: SM III (1969), 928–954; R. STUPPERICH (Hrsg.), Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Bd. I–XII. Stuttgart 1958–1969; W. DE VRIES, Die getrennten Kirchen des Ostens, in: K. Algermissen, Konfessionskunde. Paderborn [8]1969, 77–278.

PAPST

I. Geschichtlich II. Dogmatisch

I. Geschichtlich

In der Verheißung, daß die →Kirche für die Dauer der Endzeit bestehen werde (Mt 16, 18; 28, 20), ist eingeschlossen, daß auch die apostolischen Vollmachten der Hirtenführung für die Gemeinden und die Gesamtkirche sinngemäß weitergehen. Jedes geistliche →Amt hat seine Vollmacht in, doch nicht von der Kirche, sondern von →Jesus Christus, durch seinen unsichtbaren Geist, als dessen Werkzeuge für das Königtum Gottes die Amtsträger walten (1 Kor 4, 1 ff).
Die oft geäußerte Meinung, wonach die paulinische Urkirche bloß

charismatisch ohne institutionelle Vollmachten gewesen sei, läßt sich keinesfalls mit den frühesten Zeugnissen des 1./2. Jh, Klemens' von Rom und Ignatius' von Antiochien, vereinbaren. Gewiß sind weder Klemens noch Ignatius »monarchische« Bischöfe: weltliche Analogien werden der charismatisch-institutionellen »Ordnung der Liebe« nicht gerecht. Die Hirten sind nicht »Herren« ihres Volkes; sie handeln in der Sendung Christi für den ihnen »zugefallenen Anteil der Herde« (1 Petr 5, 3), im Einvernehmen mit ihr. Wenn die römische Gemeinde durch ihren Bischof Klemens bei gegebenem Anlaß die korinthische Gemeinde mahnt, geschieht es in der Erwartung, daß weder einzelne noch Gruppen sich am Leibe Christi und damit an Christus selbst versündigen werden. Klemens selbst handelt wie einst →Petrus nach der Apostelgeschichte im Einvernehmen mit seinen Brüdern und mit der Gemeinde: »Auch die übrigen waren, was Petrus war, aber der Primat ist dem Petrus gegeben, und die eine Cathedra tritt hervor« – als »Wurzel und Mutterschoß der katholischen Kirche« (Cyprian).

Der *Sitz* des Petrusamtes ist keine Frage göttlichen Rechtes. Eines Tages zog Petrus aus vernünftigen Überlegungen »an einen anderen Ort« (Apg 12, 17). Bei der feindseligen Haltung →Israels wurde Palästina mehr und mehr an den Rand der kirchlichen Entwicklung gedrängt. Antiochien mit dem syrischen Hinterland, Ephesus mit dem kleinasiatischen, Alexandrien mit dem ägyptischen wie auch die griechischen Zentren standen politisch im Schatten Roms und kulturell in seinem Dienst. Alle Straßen führten nach Rom. Aber wo immer Petrus unter Gläubigen ist, da ist er der Hirt der »Schafe und Lämmer Christi«, so wie die Kirche »der Tempel Gottes« ist, wo immer sich Getaufte versammeln.

Das gilt auch vom Petrusamt in der Nachfolge des Ersten. In rein örtlichem Sinne kann jedoch der Vorzug der »apostolischen Gemeinden«, die im Verhältnis zu ihren Filialgemeinden sich an moralischem Gewicht unterscheiden, nicht verstanden werden. Wohl hat die römische Gemeinde durch die Wirksamkeit des Petrus in ihrer Mitte den Vorzug vor anderen »apostolischen Gemeinden«, solange die römische Christengemeinde besteht; aber keine göttliche Verheißung garantiert ihren immerwährenden Bestand. Das »ewige Rom« ist ein vorchristlich-imperialer Titel, und der Führung Gottes scheint es zu gefallen, über menschliche Verewigungen hinwegzugehen; von vielen ehemaligen Bischofssitzen, heute *in partibus infidelium*, ist nur der Titel als Erinnerung an das Gewesene geblieben.

Der Aufenthalt des Petrus in Rom ist geschichtlich gut bezeugt; aber nach göttlichem Recht ist es nicht notwendig, daß der jeweilige Träger des Petrusamtes seinen Sitz in Rom hat. Wo die Herde Christi mit ihren Bischöfen und die Bischöfe mit ihrem Ersten nach dem Urbild des Apostelkollegiums verbunden sind, da ist Christi Leib in der irdischen Pilgerschaft, und alle sind »Fremdlinge und Gäste auf Erden« (Hebr 11, 13).

Das *Petrusamt* existiert wie die Kirche als ganze in der Geschichte, mit Wandlungen in seiner Erscheinungsform. Im ganzen zeigt die bisherige Geschichte seine Entwicklung vom »Petrusamt« zum »Papsttum«. Die Orientierung am apostolischen Urbild im NT kann deshalb nicht schlechthin als Kopie gemeint sein, verlangt aber die Unterscheidung des »göttlichen Rechts« vom menschlich-wandelbaren Recht. Daß das Petrusamt in den antiken Verkehrsverhältnissen und in der Verfolgungszeit nur gelegentlich hervortreten konnte, versteht sich von selbst. Für die Gesamtentwicklung bezeichnend ist eine wechselreiche Spannung zwischen episkopalen (föderalistischen) und petrinischen (zentralistischen) Strebungen; beide stehen in analoger Spannung zum je persönlichen Gewissen: dies ergibt sich nicht erst aus menschlicher Sündhaftigkeit, sondern aus dem Wesen der Kirche (Mt 18, 18).
So versteht sich die Haltung des Bischofs Irenäus von Lyon († 202), der ebenso die wirkkräftige Vorrangstellung *(potentior principalitas)* der römischen Bischofsgemeinde bezeugt, wie er sich gegen die zentralistische Überspannung (in der Osterfrage) durch Victor I. wendet. Die Mischung sachlicher und »menschlicher« Motive ist mindestens wahrscheinlich im Kampf Hippolyts mit Kalixt I. und Novatians mit Stephan I., wobei Cyprian ebenso brüderlich zum Papste stand, wie er in der Frage der Häretikertaufe gegen dessen »Tyrannis« die bischöfliche Verantwortung betonte. Für den Frieden setzte sich der Patriarch von Alexandrien ein und wurde darin von den großen Kappadoziern unterstützt, die ihrerseits gegenüber dem Cäsaropapismus des östlichen Kaisertums Rückhalt in Rom fanden. Es versteht sich jedoch, daß kirchliche Zeugnisse aus den östlichen Patriarchaten selten so deutlich für die →Einheit mit dem Petrusamt sprechen wie Chrysostomus: »Christus hat sein Blut vergossen, um die Schafe loszukaufen, die er Petrus und seinen Nachfolgern übergab« (PG 84, 632).
Ein wichtiges Zeugnis für Spannung und Ausgleich stellt das Konzil von Chalkedon (451) dar. Der Lehrbrief Leos I. gegen den Monophysitismus wurde von den Konzilsvätern lebhaft begrüßt, und die Entscheidungen des Konzils vollzogen sich in »einheitlicher Zuordnung zum Haupte« (Leo I.). Als aber can. 28 des Konzils den byzantinischen Anspruch des »Zweiten Rom« aufnahm, protestierte Leo und setzte dessen Annullierung durch. Denn »obwohl viele Priester (Bischöfe) sind, stehen doch alle unter Petrus, und das eigentliche Oberhaupt ist Christus« (Serm. 4, 2).
Im Rückblick auf die altkirchliche Periode erscheint das Petrusamt als subsidiäre Instanz in dringenden Fällen: Es tritt dann hervor, wenn die Autorität der Bischöfe oder Patriarchen nicht ausreicht. Es wirkt »mehr als Wellenbrecher gegen Verirrungen denn produktiv in der Lehre« (J. H. Newman). Daß eine biblische Begründung des Petrusamtes erst im 3. Jh von Stephan I. herangezogen wird, ist durchaus verständlich: Die Praxis geht der Theologie voraus (auch hinsichtlich Kirchenbuße, Bischofsamt usw.).

Die alte Kirche lebte in sakramental-symbolhafter Schau: Die irdische Kirche ist Abbild der himmlischen (Ignatius, Cyprian, Augustinus). Bei den Kirchenvätern (und in der →Ostkirche überhaupt) ist Petrus Zeichen der →Einheit und repräsentiert als solches die Kirche. Weihe und Jurisdiktion werden zusammengesehen oder wenigstens nicht deutlich voneinander abgehoben. In gewissem Spannungsverhältnis hierzu entwickelt sich die römisch-juridische Schau der Kirche als organisierter Einheit mit Unterscheidung von Weihe und Jurisdiktion. Diese Unterscheidung ist grundlegend für das Petrusamt, weil es nicht auf eigener sakramentaler Weihe beruht, sondern mit der Wahl und Weihe des »römischen Bischofs« (bzw. des für die Nachfolge im Petrusamt rechtmäßig gewählten und geweihten Bischofs) verbunden ist. Es scheint eher eine terminologische als eine sachliche Differenz hinsichtlich des Umfangs der Vollmachten vorzuliegen. Schließlich hat auch ein östlicher Patriarch eine erweiterte Vollmacht gegenüber einem »gewöhnlichen« Bischof. Meint und sagt man »Umfang der Vollmacht« und versteht dies als Dienst der Liebe in Verantwortung vor dem Herrn der Kirche und in demütiger Brüderlichkeit zu allen, so liegt weder theologisch noch spirituell ein sachlicher Gegensatz zur Ostkirche oder gar zur Schrift vor. Doch ist das heutige östliche Kirchenbild eher förderalistisch und betont die brüderliche Gemeinschaft – die mittelalterlichen byzantinischen Patriarchen waren nicht weniger »Herren« als ihre Kollegen im »Ersten Rom« –, das westliche ist eher zentralistisch und entwickelte das Petrusamt zum Papsttum, dessen Repräsentant schließlich der Titel »Stellvertreter Christi« vorbehalten wird (Y. Congar), obwohl für das nachvatikanische theologische Bewußtsein »die Grundstruktur der Kirche episkopal geblieben ist« (G. Dejaifve).

Die Geschichte des Petrusamtes im Mittelalter ist bezeichnet durch die seit Konstantin geltende Verbindung von »Thron und Altar« – bedeutsam für die Kultur, fragwürdig für »das Reich nicht von dieser Welt«. Merowinger und Karolinger bauten die nach Rom orientierte Bischofskirche mit staatlicher Investitur und staatlichen Rechten auf. Im Zeichen solcher Mischung der Gewalten entwickelte sich die Kultur des Westens, doch auch der weltliche Anspruch der Hierarchie, der schließlich zum abendländischen Schisma, zum Niedergang des geistlichen Standes und zur →Reformation führte.

Durch die Spaltung von Ost- und Westkirche geht zwischen 9. und 11. Jh die christliche Einheit verloren. Die Kreuzzüge mit ihren Ausschreitungen ziehen das östliche Kirchenvolk auf eine Weise in Mitleidenschaft, daß die hierarchischen Versöhnungsversuche von Lyon und Florenz unwirksam blieben. Dem Höhepunkt des westkirchlichen Absolutismus – Bonifaz VIII. mit der Bulle »Unam Sanctam« (1302) – folgte das große Schisma, beendet durch eine Notlösung: Absetzung der Gegenpäpste und Wahl Martins V. (1417) durch das Konstanzer Konzil. Es war der Ausdruck des durch die mittelalterlichen Generalkonzilien vorbereiteten kirchlichen Bewußtseins: eines

gemäßigten (nicht mit dem Extrem des Basler Konzils zu verwechselnden) Konziliarismus, der in der kirchlichen Spannungseinheit gegenüber dem extremen Papalismus bedeutsam ist, indem er dem Ökumenischen →Konzil die Fähigkeit zuspricht, im Falle eines Schismas, einer →Häresie oder Geisteskrankheit des Papstes den Tatbestand festzustellen und in deklaratorischem Sinne die Unfähigkeit des betreffenden Papstes auszusprechen (B. Tierney, H. Zimmermann, H. Küng).

Die Reformatoren und die nachfolgende protestantische Theologie verwerfen das Papsttum überhaupt (Luther erst im Laufe der Entwicklung und mit gewissen Unterscheidungen hinsichtlich des Petrusamtes). Das Trienter Konzil, nach allzu langem Zögern schließlich 1545 einberufen, mußte unter den Zeitumständen die Behandlung der Petrusfrage auf ruhigere Zeiten verschieben. Die folgenden Jahrhunderte sind durch ihre gegenreformatorische Reaktion bezeichnet, auch hinsichtlich der Akzentuierung des kirchlichen Amtes einschließlich des Papsttums. Die Verhandlungen um die Wiedervereinigung im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus durch Leibniz und Spinola in Verbindung mit Papst und Kaiser scheiterten am Widerstand des französischen Hofes.

Gegenüber den kirchenfeindlichen Strömungen des 19. Jh (Rationalismus und Laizismus) erstrebte Pius IX. eine Straffung der Kirche durch das I. Vatikanische Konzil (1870), das weniger durch seine Erklärungen über den Gott der →Schöpfung und →Offenbarung, über →Glauben und →Vernunft als durch seine Definition des Primates und der Unfehlbarkeit des Papstes in die Geschichte eingegangen ist.

In der ökumenischen Besinnung der letzten Jahrzehnte sprechen sich aufgeschlossene evangelische Theologen vorsichtig über die Petrusfrage aus, die zweifellos das Kreuz der Einheitsproblematik ist. Einerseits ist für sie die Frage nach dem *Geist* des Petrusamtes entscheidend, andererseits ist man bereit zu bekennen, daß »das evangelische Bewußtsein noch gar nicht in der Lage ist, ein gültiges Urteil zu fällen, ob ein sichtbares Haupt der Kirche zur gottgewollten Struktur der Kirche gehört oder nicht« (J.-L. Leuba).

II. Dogmatisch

Der geschichtliche Überblick ließ die Entwicklung vom Petrusamt zum Papsttum erkennen und ruft ebendamit die dogmatische Frage hervor, was auf göttlicher Setzung beruht und was in kirchlicher (menschlicher) Stellungnahme zu zeitgeschichtlichen Problemen unter dem Beistand des Hl. Geistes (in einem uns verborgenen Sinn der göttlichen Führung) entschieden wurde. Die nachapostolischen Generationen der Kirche stehen in der geschichtlich existenten Kirche unter göttlicher Leitung, sind aber nicht gleich bedeutsam wie die Wurzel: Die Kirche hat ihr Urbild an der Kirche der →Apostel. Was im Zeitgeschichtlichen göttlichen und was menschlichen Rechtes sei,

kann nicht aus apriorischen Begriffen abgeleitet werden, sondern ist aus der Schrift als Beleg der apostolischen Verkündigung und Zeugnis des urkirchlichen Lebens zu entnehmen (→ Hl. Schrift und Theologie). Daraus ergibt sich die besondere Aufgabe der theologischen Gemeinschaftsarbeit. Die Dogmatik ist der Schrift als Quelle und Norm zu- und untergeordnet, wobei sie sich die (je zeitgeschichtlichen) exegetischen Studien zunutze machen soll, wie für die Exegese ihrerseits die Erklärungen der Dogmengeschichte und des kirchlichen Lehrens verbindlich sind (→Dogma).

Romantische Divinisierung der kirchlichen Entwicklung wäre ein fragwürdiger Hegelianismus; Leugnung des göttlichen Geistes im Leben der geschichtlichen Kirche käme einem unchristlichen Naturalismus gleich. Von der Bibel her ergibt sich eine wesentliche wechselseitige Zuordnung von Amt und Gemeinde wie innerhalb des Amtes von Episkopat und Petrusamt. Zeichenhaft bedeutsam steht Cyprians Episkopalismus mit seiner Betonung der Brüderlichkeit gegenüber römischer Rechtsbetonung, ähnlich wie das Konstanzer Konzil mit seinem Dekret »Sacrosancta« über notwendige Maßnahmen (Mansi XXVII, 590) in Polarität zu dem vatikanischen Grundsatz steht, wonach »niemand über den Ersten urteilen kann«. Mit Bezug auf Cyprian sagt K. Adam, daß dieser die Kirche aus Menschen allzu idealistisch einer Kirche der Heiligen gleichzusetzen scheint. Es besteht heute Übereinstimmung darüber, daß die vor allem juridisch gefaßte Betrachtung des Petrusamtes durch das Vaticanum I ergänzungsbedürftig ist: sowohl durch eine Beschreibung des spirituellen Wesens des Petrusamtes selbst wie durch eine umfassende Darstellung des Bischofsamtes (→Bischof). Das Konstanzer Dekret mußte einem Notstand abhelfen, hat aber darüber hinaus grundsätzliche Bedeutung als Zeichen der auch im Normalstand geltenden wechselseitigen Zuordnung aller für das Reich Gottes Verantwortlichen im Sinn von Mt 18, 15 und Eph 2, 20.

Das Vaticanum I wollte auch das Verhältnis von Episkopat und Petrusamt behandeln, wurde aber durch die Zeitumstände an der näheren Ausführung gehindert. Die nachfolgende Theologie ist auf dem Wege, dies aufzuholen, doch muß man sich bewußt bleiben, daß sich das Mysterium Kirche weder auf abstrakte Ideen noch auf Rechtsparagraphen abziehen läßt. Eine Wechselbeziehung von Episkopat und Primat ist »göttlichen Rechtes«; beiden Größen wird in rechtlicher Schau eine *suprema potestas* zugeschrieben (CIC can. 218 und 228). Da es aber nicht zwei gleichgeordnete Spitzen der Kirche geben kann, so werden »Akt des Papstes und Akt des Konzils verschiedene Weisen des einen Führungssubjektes sein« (K. Rahner): die beiden Instanzen in einer Hinsicht gleichgeordnet, in anderer nicht, und anders untergeordnet im Normalstand, in welchem dem Petrusamt Kontrolle mit subsidiärer Vollmacht zukommt, als im Notstand der Kirche, wo dem Konzil eine subsidiäre Vollmacht zukommt – in gewisser Analogie zu Gal 2, 14 ff. Papst und Bischöfe sind gemeinsam

untergeordnet der göttlichen Offenbarung, *gleich* in der Weihe zum sakramentalen Dienst und im normalen bischöflichen Hirtendienst innerhalb der eigenen Diözese, *ungleich* aber im Hirtendienst für die Gesamtkirche. Für diese ist dem Papst »die Fülle der Hirtengewalt« in bischöflicher Eigenschaft zugesprochen (D 1826–28). Weil diese Bestimmung so mißverstanden werden könnte, als wären die Bischöfe nur Delegierte des römischen »Universalbischofs«, wurde es von den deutschen Bischöfen 1875 in einer von Pius IX. selbst »in voller apostolischer Autorität« bekräftigten Gemeinschaftserklärung näher erläutert: Der Bischof von Köln, der Bischof von Straßburg usw. ist kraft apostolischer Nachfolge der Bischof seines Sprengels; der Papst ist Bischof von Rom, nicht zugleich Bischof einer anderen Diözese. Zu beachten ist jedoch, daß der Papst die Verantwortung eines Bischofs, eines Metropoliten und eines Patriarchen mit der des Primas der Kirche vereinigt. Wenn die Befugnisse des ersten Kreises auf den zweiten, den dritten und vierten ausgedehnt werden, entsteht »eine Vermischung der Ämter, in der ein guter Teil der Anstöße begründet ist, welche der Einigung der Christen im Wege stehen« (F. Heiler). Werden nicht die vom Metropoliten oder Patriarchen einberufenen Synoden in der Dogmatik ohne weiteres als »päpstlich« geführt, und ist der Versuch, das römische Recht den unierten Ostkirchen aufzuladen, im Einklang mit der Weiheordnung von Nizäa? Das Ergebnis solcher Tendenzen ist offenkundig: »Nichts ist dem Westen ähnlicher als dieser unierte Orient« (Patriarch Maximos IV.); und: »Das größte Hindernis auf dem Weg zur Wiedervereinigung ist die bis ins letzte durchgeführte Vereinheitlichung in der westlichen katholischen Kirche« (W. de Vries).

Aus der Geschichte mit ihren verschiedenen Neuansätzen in Begegnung mit verschiedenen Volkskulturen ergibt sich für die Theologie (an sich schon bei früheren Wenden, besonders aber in der heutigen geistigen Überschneidung der Volkskulturen) »die Aufgabe, die Differenzen der epochal verschiedenen Denkformen des Christlichen auf ihr Selbes (substantiell Gemeinsames) hin durchzublicken, und zwar in der Richtung auf den verpflichtenden Ursprung« (B. Welte). *Ohne* das Petrusamt die Netze auszuwerfen, wäre ebenso unapostolisch und dem Geiste Christi zuwider wie ein autokratischer Uniformismus auf Kosten der naturgemäßen Mannigfaltigkeit im Glaubensverständnis der Völkerkirche. Dem apostolischen obersten Hirtenamt kommt es zu, als Mittler unter den Brüdern in verwirrendem Meinungsstreit zu walten, ohne den Pluralismus der Denk- und Lebensformen in der Ordnung der Liebe anzutasten. »Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem Liebe.« Die Geschichte des Petrusamtes (wie der Kirche überhaupt) zeigt die Mischung des Geistlichen mit dem Fleischlichen. Seinen großen geschichtlichen Leistungen für die Kirche – Umgrenzung des Schriftkanons (→Kanon), Schutz des Christusgeheimnisses, Sicherung der gültigen Häretikertaufe und der kirchlichen Unabhängigkeit von der Weltmacht – stehen

gegenüber der historische Anspruch auf weltliche →Macht, das einseitige Bündnis mit griechischer Philosophie auf Kosten einer biblischen Theologie und die verhängnisvolle Bindung der →Mission an den Europäismus. All das oder auch nur eines zu verewigen, wäre nach allen Anzeichen gleichbedeutend mit Verzicht auf die christliche Sendung für die Völker.

Die theologisch-kirchenrechtliche Idee des Papsttums vom Wesen des Petrusamtes her abzugrenzen, kann heute nur versucht werden, sicher aber hat die Exegese ihr unersetzliches Wort zu sprechen. Die Entwicklung ist in raschem Flusse, und alle wissen, wie groß die innerkirchlichen Spannungen zwischen Traditionalismus und Glaubensmut sind. Unmöglich kann die Kirche ihre Sendung als Völkerkirche einem integralistisch-zentralistischen Kurienideal zum Opfer bringen, etwa nach dem Leitspruch für die christliche Einheit (und folgerichtig für die Mission): »Bedingung: römisches Recht, →Thomismus, lateinische Sprache«. Dies käme einem Rückfall hinter die erste apostolische Entscheidung über die Aufnahme von Heiden ohne Auflage jüdischer Gesetzlichkeit gleich.

Die katholische Theologie unterscheidet im hirtenamtlichen Dienst Lehrwort und Ordnungswort *(doctrina – disciplina)*. Das päpstliche Hirtenamt hat zwei Funktionsweisen:

a) Die normale Funktion *(magisterium ordinarium)* zur →Verkündigung der christlichen Offenbarung, mit Autorität in und gegenüber der allgemeinen Zeugenschaft, mit höherer Autorität gegenüber den einzelnen Bischöfen, in konkreter Anwendung nach dem erwähnten Prinzip vom Notwendigen in der »Ordnung der Liebe«. Oder genügt das Rechtliche, und läßt es sich eindeutig abgrenzen? M. a. W.: Was gehört im oberhirtlichen Lehramt zur »Ordnung der Liebe«? Man hat darauf hingewiesen, daß Jesus die Sadduzäer zwar wegen ihrer unzureichenden Vorstellung des Jenseits tadelte, ohne jedoch die Tradition Israels zu tadeln, nach welcher ihnen das Heiligtum ebenso offenstand wie der pharisäischen Richtung. Doch folgt daraus nicht, daß gleiches für die Ordnung des Neuen Bundes gelte. (Hätte der irdische Jesus die »Kirchenordnung« Israels angetastet, wäre er sofort gesteinigt worden.)

Grundsätzlich gilt vom Verhältnis des bischöflichen und des päpstlichen Hirtenamtes: Jeder Bischof hat seine Vollmacht vom Apostelkollegium her, auch wenn er vom Papst ernannt wird, wie es für die Westkirche seit dem Trienter Konzil (D 968) vorgesehen ist. Der Papst kann die Vollmacht eines Bischofs einschränken oder ausdehnen, im Notfall subsidiär eingreifen bis zur Suspendierung eines Bischofs. Doch leitet sich das bischöfliche Amt nicht vom Papst, sondern von der apostolischen Nachfolge her, und so ist jeder Bischof »der wahre Hirt der ihm zugewiesenen Herde im Namen Christi« (Pius XII., Mystici Corporis, 41), der ordentliche (nicht delegierte), eigenberechtigte (nicht stellvertretend für den Papst waltende) Vater und Lehrer seiner Kirche, in welcher die Gesamtkirche zur Erschei-

nung kommt. Sache des Petrusamtes ist es, »die Brüder zu stärken« (Lk 22, 32; vgl. D 1828). Und wie ein Apostel mit seinen Mitbrüdern und besonders mit Petrus durch gemeinsame Berufung verbunden war, so ist der Bischof mit seinen bischöflichen Brüdern und mit dem Petrusamt verbunden; denn in seiner Kirche ist »die Gesamtkirche, das Volk Gottes, präsent« (H. Schlier). Und was vom Bischof gilt, gilt ebenso von einer Bischofskirche zur anderen in der Catholica. Die Einsetzung in das oberste Hirtenamt geschieht durch Annahme der Wahl, kraft der Sendung durch Christus in der Nachfolge des petrinischen Oberhirtenamtes. Die Wahl steht seit 1059 den Kardinälen zu (theologisch näherliegend wäre die Wahl durch die amtierenden Patriarchen, Metropoliten [Erzbischöfe] und Bischöfe als Hirten ihres Bereichs). Die Funktion des obersten Hirtenamtes als *magisterium ordinarium* umgreift päpstliche Bullen, Enzykliken, Konstitutionen, Breven, Briefe, Ansprachen und geschieht persönlich oder durch römische Kurienämter (Glaubenskongregation, Ämter für biblische, liturgische, sakramentale, kirchenrechtliche Angelegenheiten, für die Missionen usw.). Diese personalen und kurialen Verlautbarungen verlangen ehrfürchtige Zustimmung *salva conscientia*, d. h. in Wahrung des persönlichen →Gewissens.

b) Die außerordentlichen Funktionen des Hirten-(Lehr-)Amtes *(magisterium extraordinarium)* sind: Kathedralentscheidungen und Konzilsentscheidungen unter Führung (nach gegenwärtigem Recht) oder mindestens mit stillschweigender Bestätigung des Petrusamtes (geschichtlich gesprochen). Beide Entscheidungsweisen, päpstliche und konziliare, setzen die Norm der Offenbarung und die pneumatische Einheit mit der Gesamtkirche voraus, wobei das Vaticanum I die Art der Kirchenbefragung bei Kathedralentscheidungen nicht festlegte. Sowohl Kathedralentscheidungen wie Konzilscanones sind »unfehlbar« (D 1832–40), d. h. irrtumslos wahr im Akt der Aussage, im Sinne des Teilhabens an Gottes Wahrheit, und zwar in bezug auf Glauben und Sitten. Die Entscheidungen sind »gezielt« im Blick auf zeitgeschichtliche Fragestellungen, also auch in dieser Hinsicht (nicht nur zufolge des grundsätzlichen Analogiecharakters: D 1796) begrenzte und ergänzungsfähige Aspekte des Mysteriums – ergänzungsfähig auch durch den ökumenischen Beitrag der übrigen Christenheit, weil auch sie von Gottes Geist nicht verlassen ist und weil die gemeinsame Trennungsschuld allen Beteiligten das Servitut auflegt, aufeinander zu hören zur Ergänzung in biblisch begründeten Einsichten (vgl. Y. Congar, Chrétiens désunis. Paris 1937, 316ff; →Analogie, →Geschichtlichkeit; →Geheimnis).

Die Irrtumslosigkeit von Konzilsdefinitionen stammt nicht aus der päpstlichen, sondern auf diese wie auf jene Weise drückt sich die unfehlbare Gesamtkirche aus (D 1723 bzw. 1859). Dabei ist zu unterscheiden zwischen der eigentlichen Aussage, dem Sinn der Definitionen, und dem beiläufig Gesagten (vgl. CIC can. 1323, 3). Damit steht in Zusammenhang die Entwicklung der →Theologie, in etwa

auch des *sensus ecclesiae*, in Zuordnung zum hierarchischen Lehramt zur Erklärung, Ergänzung und insofern Verbesserung früherer dogmatischer Formulierungen (Augustinus, Newman).
In der neueren Zeit wird auch der Begriff der Repräsentation (Darstellung, Vertretung) der Kirche durch Episkopat und Primat überprüft (Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, J. Feiner, H. Küng). Die »scholastische« Theologie stellte die »lehrende« Kirche der »lernenden (hörenden)« Kirche gegenüber, wobei zunächst auch die geistlichen Helfer der Bischöfe wie die →»Laien« nur indirekt am →Zeugnis der Kirche beteiligt erschienen, soweit es der Prälatur aus Klugheit oder Freundlichkeit gefiel, die lernende Kirche zu befragen (vgl. J. H. Newman, Über die Befragung der Gläubigen). Sind aber biblisch (wie nach Pius XII.) alle getauften Erwachsenen grundsätzlich als aktive Zeugen der Botschaft Christi gewürdigt und gehört das allgemeine →Priestertum mit der Gabe der »Prophetie« (des Geistzeugnisses auch Nichtordinierter) ebenso wesentlich zur Kirche wie die amtlich lehrende Hierarchie und beruhte eben darauf die Kraft der Frühkirche, so war die scholastische Scheidung der Stände nicht eben gut beraten, da sie nicht von Stufen oder Graden der allgemeinen Mitverantwortung zu wissen schien; und ihr geistlicher Ständestaat scheint mehr mit dem klerikal-feudalen Mittelalter zu tun zu haben als mit der urbildenden Kirche der Apostel, welche vor wichtigen Entscheidungen das Volk zu Rate zog und zur Wahl seiner Vertrauensleute (seiner Repräsentanten) heranzog. Nicht schlecht beraten waren die Konzilien, wenn sie die Kirche nicht bloß durch die hohe Prälatur vertreten dachten, sondern die Kirche der »Apostel und Propheten« (Eph 2, 20) auch durch Vertreter des allgemeinen Priestertums repräsentiert sein ließen, und wenn die Gemeinde von Antiochien neben Paulus und Barnabas noch »einige andere Repräsentanten der Gemeinde« (Apg 15, 2) auf das »Apostelkonzil« nach Jerusalem schickte, wo sie ihre Sache vor den Aposteln und Ältesten und der Gemeinde von Jerusalem in lebhafter Auseinandersetzung vertraten (Apg 15, 4 f). Ist also nur die »lehrende Kirche« auf einer Synode oder einem Konzil vertreten? Und wenn man dem apostolischen Urbild eine besondere Bedeutung beilegen soll, gehören dann in Angelegenheiten der Gemeinde oder eines größeren Sprengels oder der Gesamtkirche nicht auch »Laien« zu den Vertretern des Volkes? Im Wesen der Kirche als Volk Gottes ist dies doch wohl begründet. Anders wird man kaum erwarten können, die christlichen Gemeinden zu »aktivieren«, als dadurch, daß die »lehrende Kirche« auch ihrerseits eine »hörende« ist: hörend auf das →Wort Gottes und auf das Volk der Geheiligten mit seinem Glaubenszeugnis, seiner Erfahrung und seinen begründeten Wünschen. Anders wird eine Ökumene unerfüllbar bleiben.
Nicht so sehr von theologischem als von psychologischem Gewicht sind im Blick auf Bischöfe und Papst gewisse äußere Erscheinungsformen des Amtes wie die gebräuchlichen und z. T. noch aufgebesser-

ten, jedoch mit biblischer Einfachheit schwer zu vereinbarenden höfischen Titel, Überbleibsel der Hochzeit mit dem Imperium, und das römische Zensurwesen mit Übergehen der Bischöfe, ein Überrest der Inquisition.

Theologisch ernster ist der Eindruck, das Papsttum »verfüge« über das inspirierte Wort der Schrift. Dies ist die weitverbreitete, wenn nicht herrschende Auffassung in der außerrömischen Christenheit, die besonders durch die marianischen Dogmen Pius' IX. und Pius' XII. zu scharfen Anklagen führte; und auch viele Katholiken sind besorgt hinsichtlich Glaubensforderungen ohne eine von schweren Häresien bedingte Notwendigkeit, bei schwacher bibeltheologischer Begründung, über naheliegende Rücksicht auf die übrige Christenheit hinweg und in Vertagung sehr ernster Sorgen um das Reich Gottes heute. Theologisch ist klar, daß auch die höchste kirchliche Autorität sich grundsätzlich an Gottes Wort gebunden weiß, und theologisch ist glaubhaft, daß menschliche Schuld auch in der Vorbereitung von Glaubensdefinitionen unterlaufen kann (K. Rahner), noch glaubhafter aber, daß auch solche Definitionen eine providentielle Bedeutung haben, z. B. das Dogma von der leiblichen Aufnahme →Mariens in die himmlische Herrlichkeit, indem es der christlichen Glaubenshoffnung die schier vergessene, weil in unendliche Ferne hinausgeschobene »Auferstehung der Heiligen« zur Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn wieder nahebringt. Die →Liturgie der betenden Kirche, aus der sich das Dogma entwickelte, ist gewiß eine gute Instanz, eine gute Schule des Glaubens – das Ressentiment dagegen ein schlechter Berater. Auf katholischer Seite dürfte die Erinnerung nützlich sein, daß die alten Definitionen in negativer Form sprachen (abwehrend, was nicht gesagt werden darf). Bei gemeinsamer Vertiefung in die Hl. Schrift als Zeugnis des apostolischen Glaubens und bei brüderlicher Liebe wird man hoffen dürfen, daß das heute noch Ungeklärte sich klären werde.

Das gilt auch von dem Problem, das sich heute den geistig Führenden, insbesondere dem obersten Hirtenamt als »Lehramt«, von allen Seiten aufdrängt – und dies geht die ganze westliche Christenheit (katholische und evangelische) an: Es geht um die Möglichkeit, bei der wechselseitigen Durchdringung der Erdbevölkerung den christlichen Glauben den Völkern anderer →Religionen, besonders Ostasiens, nahezubringen. Es geht um den Glauben im Verhältnis zu verschiedenen Denkstrukturen. In engerer und weiterer Thematik handeln davon Gandhi, Sundar Singh, Radakrishnan, R. Panikkar, Th. Ohm, Y. Congar, J. A. Cuttat, über die Grundlagen auch B. Welte, P. Lengsfeld, H. Küng, H. Dombois (→Akkommodation).

P. BATIFFOL, L'Eglise naissante et le catholicisme. Paris 1927; C. BUTLER – H. LANG, Das Vatikanische Konzil. München 1933 ([2]1961); J. SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit I–V, München 1933–39; A. EHRHARD, Urkirche und Frühkatholizismus. München 1935; K. ADAM, Gesammelte Aufsätze. Augsburg 1936; Y. CONGAR, Chrétiens désunis. Paris 1937; P. BATIFFOL, Cathedra Petri. Paris 1938; F. HEILER, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. München 1941 ([2]1960); W. O. MÜNTER, Die Gestalt der Kirche »nach göttli-

chem Recht«. München 1941; J. H. NEWMAN – O. KARRER, Die Kirche I–II, Einsiedeln 1945 bis 1946; K. A. FINK, Papsttum und Kirchenreform nach dem Großen Schisma, in: ThQ 126 (1946), 110–120; Y. CONGAR, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Paris 1950; O. CULLMANN, Petrus. Zürich 1951 ([2]1961); R. AUBERT, Le pontificat de Pie IX. Paris 1952; G. DEJAIFVE, Sobornost ou papauté, in: NRTh 84 (1952), 355–71. 466–84; O. KARRER, Um die Einheit der Christen (Die Petrusfrage). Frankfurt 1953; F. SEPPELT, Geschichte der Päpste I–V. München [2]1954–59; O. KARRER, Apostolische Nachfolge und Primat, in: ZKTh 77 (1955), 129–68; La primauté de S. Pierre (Sonderheft der Istina). Boulogne 1955; O. KARRER, Das Petrusamt jenseits der Konfessionen, in: Hochland 49 (1956/57), 127–39; H. ASMUSSEN – R. GROSCHE, Brauchen wir einen Papst? Köln 1957; O. KARRER, Das Petrusamt in der Frühkirche, in: Festgabe für J. Lortz I, Baden-Baden 1957, 507–25; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik III/1. München [5]1957; B. TIERNEY, Pope and Council, in: Medieval Studies 19 (1957), 197 bis 218; K. RAHNER, Primat und Episkopat, in: StdZ 83 (1957/58), 321–36; U. BETTI, Natura e portata del primato, in: Divinitas 3 (1959), 95–145; S. BULGAKOV, Le dogme du Vatican, in: Messager orthodoxe 1959, Nr. 6, 7, 8; 1960, Nr. 10; Y. CONGAR, Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik, in: Begegnung der Christen (hrsg. von M. ROESLE – O. CULLMANN). Stuttgart-Frankfurt 1959, 405–29; M. ROESLE – O. CULLMANN, Begegnung der Christen. Frankfurt-Stuttgart 1959 ([2]1960); R. AUBERT, L'ecclésiologie au concile du Vatican, in: Le concile et les conciles. Paris 1960, 245–84; W. CAUDRON, Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale, in: EThL 36 (1960), 393–431; G. DEJAIFVE, Le premier des évêques, in: NRTh 92 (1960), 561–79; O. KARRER, Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung, in: Kirche und Überlieferung (hrsg. von J. BETZ – H. FRIES). Freiburg 1960, 311–29; G. DEJAIFVE, Pape et évêques au premier concile du Vatican. Bruges 1961; H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade I, Witten 1961; J. HAMER, Le corps épiscopale uni au pape, in: RSPhTh 45 (1961), 21–31; E. SCHLINK, Der kommende Christus. Göttingen 1961; G. THILS, Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. Löwen 1961; J. P. TORRELL, L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège personnel?, in: RSPhTh 45 (1961), 229–45; H. ZIMMERMANN, Papstabsetzungen des Mittelalters, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 69 (1961), 1–84. 241–91; K. RAHNER – J. RATZINGER, Episkopat und Primat. Freiburg-Basel-Wien 1961; W. KASPER, Primat und Episkopat nach dem Vaticanum I, in: ThQ 142 (1962), 47–83; H. KÜNG, Strukturen der Kirche. Freiburg 1962.

O. Karrer

L. HERTLING, Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta 17 (1962), 91 bis 125; N. MIKO, Das Ende des Kirchenstaates, 2 Bde. Wien 1962–1964; P. ARATÓ, Bibliographia historiae pontificiae, in: Archivium historiae pontificiae 1 ff. Rom 1963 ff; G. BAUM – P. DE LETTER, Primat und Episkopat, in: The Thomist 27 (Washington 1963), 211–235; J. COLSON, L'Episcopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église. Paris 1963; K. RAHNER – J. RATZINGER, Episkopat und Primat. Freiburg [2]1963; G. SCHWAIGER – K. RAHNER, Papst, in: LThK VIII ([2]1963), 36–48 (Lit.); J. FINKENZELLER, Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, in: M. Schmaus – A. Läpple (Hrsg.), Wahrheit und Zeugnis. Düsseldorf 1964, 624–634; K. RAHNER, Papst und römische Zentralregierung, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. v. F. X. Arnold – K. Rahner – V. Schurr – L. M. Weber. Freiburg 1964, 193–215; F. X. SEPPELT – G. SCHWAIGER, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1964; W. BERTRAMS, Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Paderborn 1965; O. DE LA BROSSE, Le pape et le concile. Paris 1965; Y. CONGAR (Hrsg.), La collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Paris 1965; H. MAROT, Strukturelle Dezentralisation und Primat in der Alten Kirche, in: Concilium 1 (1965), 548–555; B. SCHULTZE, Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie, in: OrChrP 31 (1965), 21–52. 277–294; U. BETTI, Die Beziehungen zwischen dem Papst und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums, in: G. Baraúna (Hrsg.), De ecclesia II. Frankfurt 1966, 71–83; H. JEDIN, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, 2 Bde. Freiburg 1966; Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: LThK Vat I (1966), 137–359; H. BACHT, Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1447–1466; W. BERTRAMS, Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirtengewalt durch den Träger des Petrusamtes, in: Gr 48 (1967), 28–48; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; C. MIRBT – K. ALAND, Quellen der Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I. Tübingen 1967; K. RAHNER, Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 374

bis 394; B. RIGAUX, Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese, in: Concilium 3 (1967), 585 bis 600; G. THILS, Papauté et Episcopat. Harmonie et Complémentarité, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer). Freiburg 1967, 41–63; O. KARRER, Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche, in: ebd. 64–83; H. FRIES, »Ex sese, non ex consensu ecclesiae«, in: ebd. 480 bis 500; K. MÖRSDORF, Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ebd. 568–584; J. BRINKTRINE, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die hierarchische Konstitution der Kirche, in: ebd. 585–589; J. NEUMANN, Eine Verfassung für die Freiheit. Revision des kirchlichen Gesetzbuches oder Reform des Kirchenrechts?, in: Wort und Wahrheit 23 (1968), 387–400; G. SCHWAIGER, Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert. München 1968 (Lit.); H. ZIMMERMANN, Papstabsetzungen des Mittelalters. Graz 1968; M. SCHMAUS, Papst, in: SM III (1969), 970–991; H. KÜNG, Unfehlbar? Eine Anfrage. Zürich-Einsiedeln-Köln 1970.

PATRISTIK

1. Die Patristik oder Patrologie ist jene Wissenschaft, welche Schriften und Lehre der Kirchenväter untersucht und darstellt. Der Name Patrologie stammt von der 1653 gedruckten »Patrologia« des protestantischen Theologen Johann Gerhard († 1637); die Bezeichnung *theologia patristica* entstand ebenfalls im 17. Jh, als die Theologie der Väter gesondert von der *theologia biblica*, der *theologia symbolica* und der *theologia scholastica* oder *speculativa* behandelt wurde.

Gemeinhin betrachtet man die Patristik oder Patrologie als Literaturgeschichte der alten Christenheit. Diese Betrachtungsweise enthält indes schwere Probleme. Reine Literaturgeschichte kann die Patristik nie sein – schon deshalb nicht, weil sie sich mit Schriftstellern des christlichen Altertums befaßt, die in erster Linie nicht literarischen Ehrgeiz zeigen, sondern Zeugen christlicher Lehre und christlichen Lebens sein wollen. Zeugnis davon geben zwar auch heidnische Autoren; den eigentlichen Gegenstand der Patristik bilden jedoch die Schriftsteller im innerchristlichen Raum. Diese werden »Kirchenväter« oder »Kirchenschriftsteller« genannt. Die Frage, wer als Kirchenvater gelten oder wer nur als Kirchenschriftsteller angesehen werden kann, wird von einer Literaturgeschichte allein nicht beantwortet. Diese kann von sich aus kein Urteil darüber fällen, wer als autorisierter oder wenigstens orthodoxer Zeuge der Lehre betrachtet werden darf. Hier ist das Urteil der Dogmatik (→Dogma) und der kirchlichen Lehrautorität (→Kirche) bestimmend. Denn das Bezeugen der rechten Lehre, insonderheit das Zeugnis der Väter, gehört zur →Tradition. Was aber Tradition ist, muß die Dogmatik darlegen, und welche Merkmale für die Erteilung des auszeichnenden Titels »Kirchenvater« erforderlich sind, wird auf Grund dogmatischer Kriterien von der lehrenden Kirche festgelegt.

Es ist deshalb ratsam, von einer vorwiegend literaturgeschichtlich interessierten Patrologie, deren Notwendigkeit nicht zu bestreiten ist, die Patristik als jene Disziplin zu scheiden, welche die Lehre der Väter und ihre Ausformung aufzuzeigen hat und dabei ihren Zusammenhang mit der Dogmengeschichte deutlich erkennen läßt. Denn eine patristische Theologie, die sich damit begnügt, in vergangener Zeit

vorgetragene Lehren zu wiederholen, und in den Väterschriften nur *loca probantia* für dogmatische Thesen sucht, ist wissenschaftsmethodisch ebenso untragbar wie eine »reine« patristische Literaturgeschichte. Wie der Ursprung der Patrologie nicht in der Philologie liegt, so ist die Patristik der Dogmengeschichte zugeordnet. Die Verbundenheit von Patristik und Dogmengeschichte ist bereits daraus ersichtlich, daß die Dogmengeschichte aus der Patristik hervorgegangen ist. Zwar erforscht die Dogmengeschichte zunächst die dogmatischen Entscheidungen der Kirche über Glaubenstatsachen und -wahrheiten; sodann berücksichtigt sie aber auch die Schriften der Kirchenväter und andere literarische Zeugnisse, z. B. liturgische Texte, Märtyrerakten, Inschriften, häretische und außerkirchliche Dokumente, welche das Zustandekommen der genannten Entscheidungen erläutern und verständlich machen. Natürlich können derartige Dokumente, für sich genommen, auch Gegenstand einer »Geschichte der altkirchlichen Literatur« oder eben einer literaturgeschichtlich orientierten Patrologie sein. Aber gerade angesichts der Notwendigkeit einer wissenschaftstheoretischen Abgrenzung untereinander wissen sich Patrologie, Patristik und Dogmengeschichte darin einig, daß sie mit der Geschichte der →Offenbarung direkt oder indirekt zu tun haben. Die in neuerer Zeit sich durchsetzende Erkenntnis, daß rechte Lehre und gläubige Bezeugung dieser Lehre Lebensfunktionen der Kirche sind und deshalb auch den Charakter der →Geschichtlichkeit aufweisen müssen, lenkt ihrerseits den Blick auf die Einheit der drei Disziplinen. Patrologie, Patristik und Dogmengeschichte sind darum im Ganzen der Theologie nicht nur Hilfsdisziplinen, sondern Wissenschaftszweige von größter Bedeutung. Pius XI. hat dieser Tatsache Rechnung getragen, indem er der Patrologie den Rang einer *disciplina principalis* im theologischen Studiengang zuerkannte (Apostolische Konstitution vom 24. Mai 1931).

2. Das erste patrologische Handbuch schuf Hieronymus in seinem Werk »De viris illustribus«, das 392 entstand. Es verzeichnet 135 Autoren. Dieser »Catalogus scriptorum ecclesiasticorum« wurde in der Folgezeit erweitert und bearbeitet von Gennadius von Marseille (um 480), Isidor von Sevilla (um 615) und dem 667 verstorbenen Ildefons von Toledo. Im 12. Jh schreibt Honorius Augustodunensis, im 15. Jh Johann Trithemius an der Geschichte der altkirchlichen Literatur weiter. Die Übergangszeit vom ausgehenden Altertum bis zur Frühscholastik beschränkte ihr Interesse auf die großen Kirchenlehrer, vor allem auf Augustinus. Dies ist einer der Gründe, weshalb dem Mittelalter wertvolles patristisches Gedankengut unbekannt blieb. Durch das Konzil von Trient erfuhr die patrologische Wissenschaft neue Anregung; jetzt erst entstand eine eigentliche »Wissenschaft« von den Vätern. Bedeutsam sind vor allem die ersten großen Vätersammlungen und -editionen (u. a. das 23bändige Werk von R. Ceillier: Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, 1729–1763) und die ersten dogmengeschichtlich-patristischen Gesamtdarstellun-

gen. Unter ihnen zeichnet sich besonders das vierbändige Werk des Jesuiten Dionysius Petavius »De theologicis dogmatibus« (erschienen 1643–1650) aus. Es ist mit einem echten Sinn für die Geschichte des Dogmas konzipiert und behandelt die Kirchenväter als Zeugen und Träger der Tradition. Zwar hatte bereits im Altertum Vinzenz von Lerin († etwa 450) nachdrücklich auf das katholische Traditionsprinzip hingewiesen (Commonitorium, 434). Erst das 17. Jh jedoch läßt eine Reflexion über die methodologische Funktion dieses Prinzips erkennen. Intensive Bemühungen um eine Ausarbeitung dieser ersten Ansätze zu geschichtlichem Denken weist schließlich das 19. Jh auf; sie werden aber fast einzig in der protestantischen Theologie zur Durchführung gebracht.

Beeinflußt vom Geist der Aufklärung und jegliche Bindung an die Dogmatik ablehnend, entwickelt sich die protestantische patrologische und dogmengeschichtliche Forschung zu hoher Blüte. Sie versteht indes die Geschichte der Offenbarung als einen aus weltimmanenten Kräften gespeisten Fortschritt der Lehre. Dem »Handbuch der christlichen Dogmengeschichte« von W. Münscher (1797 ff) folgten die Werke von F. C. Baur (1847), A. von Harnack (1886–1889), F. Loofs (1889) und R. Seeberg (1895–1898). Auf der einen Seite lehnt diese Forschung für ihre Methode dogmatische Bindungen ab; auf der anderen Seite ist sie darum bemüht, tragfähige theologische Fundamente und Prinzipien zu suchen. Deutlich wird dies z. B. an der Bejahung und Ablehnung der von Harnack vertretenen These von der »Hellenisierung des Christentums«, d. h. der Überformung der christlichen Botschaft durch griechisches Denken. Die Unterscheidung des Christlichen wird von dieser These völlig verkannt. Bereits R. Seeberg hat sich deshalb von ihr distanziert. In neuerer Zeit hat M. Werner (Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern 1941) die Ansicht vertreten, das Werden der christlichen Lehre sei aus dem Verfall der ntl. Eschatologie (→Reich Gottes) zu erklären. In einer für die katholische Theologie unannehmbaren Weise wird hier das Motiv der Enteschatologisierung zum Formalprinzip der Geschichte patristischer Theologie erhoben.

Die Einzelergebnisse der protestantischen Wissenschaft sind imponierend. Sie sind verbunden mit den Namen J. B. Lightfoot, Th. Zahn, G. Krüger, A. Jülicher, G. Bonwetsch, O. Stählin, A. Puech, H. Koch, H. Lietzmann, C. Schmidt, E. Schwartz, H. von Campenhausen. Angeregt durch die Arbeiten von O. Cullmann, G. Ebeling und R. Bultmann beschäftigt sich die moderne protestantische Theologie wieder mit den Problemen des Überlieferungsbegriffes. Die protestantische Väterwissenschaft ist jedoch bei der Vielfalt der in ihr vertretenen methodischen Gesichtspunkte immer noch nicht viel mehr als eine von höchst individuellen Standpunkten aus geschriebene Theologiegeschichte.

Die katholische Theologie des 19. Jh zeigt sich dem Problem der Geschichtlichkeit gegenüber hilflos. Das »Lehrbuch der Dogmenge-

schichte« von H. Klee (1837–1838), das »Handbuch der Patrologie« von J. Alzog (1860) und die »Dogmengeschichte« von J. Schwane (1862–1890) sind Ausdruck dieser Hilflosigkeit. J. A. Möhler (Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, 1825) vermag zwar als Haupt der Tübinger Schule der katholischen Patristik lebenspendende Impulse zu schenken, und J. H. Newman (Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845) gibt eine leuchtende Darstellung des Wesens kirchlicher Dogmenentwicklung; beide Theologen sind jedoch ihrer Zeit weit voraus. Erst im 20. Jh entfaltet die katholische Patristik auf breiter Basis wirklich geschichtliches Denken. Forscher wie L. J. Tixeront, T. de Regnon, J. Lebreton, J. Rivière, F. Cayré, G. Bardy, J. F. de Groot, F. X. Funk, P. Battifol, P. Monceaux, A. Ehrhard, F. Diekamp, F. J. Dölger, O. P. Kirsch, A. d'Alès, P. de Labriolle und H. de Lubac sind hier zu nennen. In Deutschland haben O. Bardenhewer und B. Altaner die am weitesten verbreiteten Handbücher der Patrologie verfaßt. Bardenhewer geht es um eine Darstellung der »altkirchlichen« Literatur, Altaners Bemühungen gelten darüber hinaus der »altchristlichen« Literatur; aber beide stecken ihr Arbeitsgebiet gegenüber Patristik und Dogmengeschichte scharf ab. Altaners »Patrologie« ist eine vortreffliche Gesamtdarstellung, die in umfassender und genauer Weise Autoren und Schriften der altchristlichen Literatur sichtet. Der Fortschritt der Väterwissenschaft verlangt jedoch nach einem neuerlichen Überdenken der Prinzipien und Methoden solcher Sichtung.

3. Wie unter 1. schon angedeutet, erhält die Patristik von zwei Seiten her methodische Richtlinien.

a) Als literaturgeschichtlich orientierte Patrologie muß sie die einer historischen Wissenschaft eigenen Grundsätze und Forschungsmethoden befolgen. Wenn auch zunächst ihre Aufgabe darin besteht, über Autoren und Schriften Bericht zu erstatten, so kann sie der Natur der Sache nach sich nicht damit begnügen. Die patrologische Wissenschaft muß darüber hinaus bestrebt sein, Sprache, Stil und somit die Frage nach dem literarischen Formwillen der altkirchlichen Schriftsteller zu untersuchen; sie muß form- und geistesgeschichtliches Interesse zeigen. Dabei entstehen aber auch Probleme, denen der Patrologe nicht aus dem Wege gehen darf, will er nicht nur eine Bestandsaufnahme der Literatur des christlichen Altertums veranstalten. Die Väter wollen nicht in erster Linie und um jeden Preis »Literatur« verfassen. Die Geschichte der Väterliteratur ist darum auch an anderen Maßstäben auszurichten als die Literaturgeschichte der modernen Sprachen. Die kirchlichen Autoren haben sich der literarischen Kunstformen bedient, um ihr ureigenstes Anliegen – die Bekundung der geoffenbarten Wahrheit und die Bezeugung des christlichen Glaubens – um so wirksamer vortragen zu können. Das Problem der literarischen Form ist deshalb auch nicht nur das der Anpassung der christlichen Botschaft an das antikheidnische Empfinden; denn grundsätzlich waren sich die Kirchen-

väter des Unbedingtheitsanspruches der christlichen Lehre wohl bewußt.

b) Von der Dogmatik werden der Patristik ebenfalls Normen gesetzt. Die Bezeichnung »Kirchenvater« ist ein Ehrentitel, der aus dogmatischen Erwägungen erteilt wird. Schon der biblische Sprachgebrauch versteht unter »Vater« den Lehrmeister (1 Kor 4, 15). Der Bischof ist deshalb in erster Linie der Vater seiner Teilkirche, weil er ihr autorisierter Lehrer ist (Eusebius, EH 7, 7, 4). Die verstorbenen Bischöfe sind die »Väter« schlechthin, da sie die Tradition der Kirche lehramtlich bezeugen (Basilius, Ep. 140, 2). Augustinus nennt auch Hieronymus, der nicht Bischof war, im Ansehen seiner *doctrina* und *sanctitas* als Zeugen der rechten Lehre über die Erbsünde und weitet damit den Väterbegriff aus (Contr. Iul. I, 34). Vinzenz von Lerin übernimmt die augustinische Ansicht und spricht jedem Schriftsteller den Ehrentitel Vater zu, der in der Einheit der *communio* und der *fides* lehrt, ohne Rücksicht auf seinen hierarchischen Rang (Commonit. 41). Das »Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis« (Anfang des 6. Jh) fordert für einen Kirchenvater die Lehrgemeinschaft mit der römischen Kirche (D 165). Seitdem gelten als Merkmale eines Kirchenvaters: 1. die rechte Lehre oder zumindest die rechtgläubige Wissenschaft, da ja die absolute Irrtumsfreiheit einem einzelnen Lehrer nicht notwendig zukommt; 2. Heiligkeit der Lebensführung; 3. eine wenigstens indirekt kirchlichen Verlautbarungen zu entnehmende Anerkennung und Billigung seitens der Kirche; 4. *antiquitas*, d. h. Zugehörigkeit zum kirchlichen Altertum. Dieses endet nach allgemeiner Auffassung in der griechischen Patristik mit Johannes von Damaskus († 749), bei den Lateinern mit Isidor von Sevilla († 636). Die Grenzen der *antiquitas* sind allerdings fließend. Die seit 1956 erscheinende »Bibliographia patristica« setzt aus literarhistorischen Gründen als Grenze für den Osten das 2. Nizänische Konzil (787), für den Westen Ildefons von Toledo († 667).

Der Name »Kirchenschriftsteller« stammt von Hieronymus (Ep. 112, 3). Er bezeichnet Autoren, denen *sanctitas* und *doctrina orthodoxa* nicht ohne Vorbehalt zuerkannt werden können. Die Kirchenlehrer sind durch überragende Gelehrsamkeit *(eruditio eminens)* ausgezeichnete Väter, die nach altem kirchlichen Herkommen als *doctores ecclesiae* bezeichnet werden; dieses Herkommen kann durch ein Dekret des Papstes oder der Ritenkongregation ersetzt werden. Die vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes sind Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor der Große; die Ostkirche betrachtet als »ökumenische Lehrer« Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Athanasius.

Die Übereinstimmung der Väter in der Lehre, der *unanimis consensus Patrum*, hat bedeutendes dogmatisches Gewicht. Da er mit der *doctrina ecclesiae* identifiziert werden muß, ist er sichere Glaubensnorm. Das I. Vatikanische Konzil hat den *unanimis consensus* bei der Interpretation der Hl. Schrift für maßgeblich erklärt (D 1788).

Als historische Wissenschaft kann die Patristik nicht verbindlich die Kriterien festlegen, welche den Ehrentitel des Kirchenvaters ausmachen. Ebensowenig kann sie eine verbindliche Aussage machen über die Tragweite eines von den Vätern gegebenen übereinstimmenden Glaubenszeugnisses. Indem sie sich hierin von dem Lehrzeugnis der Kirche leiten läßt, bekennt die Patristik ihre Abhängigkeit von der Dogmatik, die dieses Lehrzeugnis systematisch erhellt. Die Dogmatik hat zu klären, was Tradition ist; deren Entfaltung und Durchformung untersucht die Dogmengeschichte; die Bezeugung der Tradition und ihre mit jedem Akt des Bezeugens neu gesetzte Begründung wird durch die Patristik beleuchtet.

4. Aus dem Gesagten erhellt, daß die Erforschung der patristischen Theologie nicht lediglich der Klärung alter und überholter Fragestellungen dient. Vielmehr sieht die Patristik ihre vornehmste Aufgabe darin, Altes neu zu sichten, um dadurch die Dogmatik zu befruchten. Tatsächlich lassen sich aus den Problemen und aus dem Blickwinkel der altkirchlichen Autoren wichtige Neuansätze für die dogmatische Spekulation gewinnen – wie es ja überhaupt die Methode der katholischen Dogmatik sein muß, die Tradition an Hand des überlieferten Glaubensgutes zu entfalten. Der Dogmatiker arbeitet nicht allein mit dem Rückgriff auf die Bibel; er gelangt zu neuen Erkenntnissen auch durch die Interpretation des Glaubensbewußtseins, welches sich in der Geschichte der christlichen →Theologie niedergeschlagen hat. Es sollen deshalb hier nur einige wenige Grundthemen aufgezeigt werden, die von den Vätern behandelt wurden und die in der neuzeitlichen Theologie wieder diskutiert werden.

Von den griechischen Theologen der alten Kirche wird die Lehre über den dreifaltigen Gott ökonomisch gestaltet, d.h. das Glaubensbekenntnis dieser Väter richtet sich an den Vater (→Gott IV), der im Sohne zum Zweck der →Schöpfung aus sich heraustritt, diesen Überschritt zur Welt in der →Erlösung vollendet und die erlöste Welt im →Hl. Geist zu sich heimholt. Nicht ein höchstes Wesen wird angebetet, von dem in zweiter Linie auch noch die Dreipersonalität (→Trinität) aussagbar ist, sondern der eine Gott, der immer schon in einer dreigestuften Bewegung zur Welt hin ist. Das philosophische Bemühen der Apologeten des 2. Jh will dieser heilsökonomischen Sicht nicht im Wege stehen; deshalb bleibt das Welt- und Geschichtsbild der griechischen Theologie von dieser heilshaften Gottesvorstellung geformt. Prägnant findet das seinen Ausdruck in der Lehre des Irenäus von der οἰκονομία τοῦ θεοῦ, dem göttlichen Heilsplan, der »von Anfang bis zum Ende« das Wirken des dreifaltigen Gottes skizziert. Losgelöst von dieser Grundintention, die in höchstem Maße biblisch ist, muß die Gotteslehre der Alexandriner unverständlich bleiben.

Die lateinische Theologie, die in Augustinus ihren Höhepunkt erreicht, betont demgegenüber mehr die Einheit des göttlichen Wesens. Die heilsökonomische Dynamik des griechischen Gottesbegriffs ist

hier ersetzt durch eine vom Neuplatonismus beeinflußte Gottesvorstellung. Das Verhältnis von Gott und Geschöpf wird nunmehr nicht in erster Linie auf der horizontalen Ebene des welt- und heilsgeschichtlichen Zeitablaufes betrachtet, sondern mehr nach dem Schema des vertikalen Aufstiegs der Einzelseele zu Gott. Die Lehre von den *septem aetates mundi* verfällt einer nur zu schnellen Schematisierung. Die Dreipersönlichkeit Gottes spiegelt sich nach augustinischer Auffassung zunächst in den drei Grundkräften der Seele Verstand, Wille, Gedächtnis, kann also mittels einer psychologisch-philosophischen →Analogie verdeutlicht werden.
Die verschiedene Gottesvorstellung griechischer und lateinischer Theologie zeitigt einen tiefgreifenden Unterschied im Natur-, Bild- und Geschichtsbegriff. Das Mittelalter ist zu Augustinus in die Lehre gegangen und hat in Thomas von Aquin (→Thomismus) den Schöpfer einer mit aristotelischen Kategorien erbauten Gotteslehre hervorgebracht (→Aristotelismus). Die thomistische Gottesvorstellung der Neuscholastik muß den Vorzug strenger philosophischer Begrifflichkeit mit dem Nachteil einer gewissen Bibelferne teuer erkaufen. Wenn die heutige Theologie wieder danach fragt, an wen sich das Herrengebet Mt 6, 9–13 richte – ob an den einen Gott, der dreipersönlich ist, oder an die erste Person im dreieinigen Gott –, dann stellt sie sich nicht allein der Frage nach dem Sinn des Schrifttextes, sondern auch dem großen Anliegen der griechischen Patristik.
Gegenüber dem wirklichkeitsfremden und leibfeindlichen Gnostizismus und in Abwehr der christologischen Häresien hat die Vätertheologie eine Erlösungslehre geschaffen, die man als »Theologie des Tausches« bezeichnet hat. Sie beruht auf dem Gedanken, daß →Jesus Christus die →Stellvertretung für das ganze Menschengeschlecht übernahm, indem er sich als Gott in die menschliche →Natur einsenkte, um diese zu vergöttlichen. Wie eine feurige Kohle ist nach Meinung der Väter die Gottheit Christi in das Menschengeschlecht eingestiftet, damit in der einen *natura assumpta* das ganze Geschlecht durchglüht werde. M. J. Scheeben hat diesen Gedanken entfaltet zu seiner Lehre von der »organischen« Wirkmächtigkeit der menschlichen Natur Christi; er legt dar, daß die Heilskraft der in die hypostatische Union aufgenommenen Menschennatur in der Wirksamkeit der →Sakramente ihre Ausformung erfährt.
In ähnlicher Weise wird auf das bildhaft-ganzheitliche Denken der alten Theologie zurückgegriffen von M. Schmaus, der die Eucharistielehre Augustins zu einer Vertiefung der dogmatischen Ekklesiologie heranzieht. Unter Berufung auf diesen Kirchenvater, der in seiner 272. Predigt sagt: »Wenn ihr der Leib Christi seid und seine Glieder, so ist es euer Geheimnis, welches auf den Altar gelegt ist. Empfangt euer Geheimnis! Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid!« vermag nämlich eine Betrachtung der dynamisch-funktionalen Gegenwärtigkeit des mystischen Leibes Christi ihrerseits zu einem lebendigeren Verständnis der sakramentalen Gegenwart des Leibes

und Blutes Christi zu führen. Auch das Mariengeheimnis (→Maria) weiß die patristische Theologie in die ekklesiologische Perspektive einzuflechten. In Verwendung des τύπος-Gedankens deutet sie die Gestalt der Jungfrau-Mutter als Urbild der →Kirche und als Nachbild der Erde, aus deren Lehm der erste Mensch ohne Sünde geformt wurde. Dadurch bleibt sie davor bewahrt, auf die Person Mariens einen zu starken aszetisch-moralischen Akzent zu setzen.

Diese kurzen Hinweise dürften genügen, um die heilsökonomische und bildhaft-symbolistische Denkform der altkirchlichen Heilslehre zu charakterisieren, die in der allegorischen, anagogischen und typologischen Exegese der Kirchenväter einen deutlichen Beweis ihrer Gestaltungskraft gegeben hat. Sie lassen darüber hinaus die hohe Aktualität der Vätertheologie erkennen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß auch in formaler und wissenschaftstheoretischer Hinsicht die Theologie der Väter bereits den Keim der mittelalterlich-scholastischen (→Scholastik) und damit auch der heutigen dogmatischen Arbeitsmethode in sich trägt. Die Einteilung der *sacra doctrina* in die Traktate über den dreifaltigen Gott, über die Gnade und über die Sakramente ist zwar eine Leistung der Früh- und Hochscholastik; die ersten Ansätze zu solcher Systematik liegen jedoch bereits bei Gennadius von Marseille, Fulgentius von Ruspe und bei Augustinus selbst.

5. Im 19. Jh begann die patristische Wissenschaft systematisch mit der Edition ausgezeichneter Vätertexte. Die umfassendste Sammlung von Väterschriften gab J. P. Migne († 1875) heraus. Sein »Patrologiae cursus completus« besteht aus zwei Reihen, der »Series Latina« (PL) in 221 Bänden und der »Series Graeca« (PG) in 161 Bänden. Für die Forschung kommen die Mignetexte heute allerdings wegen ihres fehlerhaften Zustandes oft nicht mehr in Betracht. Seit 1866 gibt die Wiener Akademie der Wissenschaften das »Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum« heraus (CSEL); von dieser Sammlung liegen bisher 70 Bände vor. Die Berliner Akademie bemüht sich um die Schriften der »Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte« (GCS) und veröffentlichte seit 1897 in dieser Reihe 41 Bände. Texte der syrisch-christlichen Literatur liegen vor in der »Patrologia orientalis« (PO), die von R. Graffin und F. Nau herausgegeben wird. Das von R. Draguet besorgte »Corpus scriptorum christianorum orientalium« (CSCO) enthält in vier Serien arabische, syrische, koptische und äthiopische Schriften. Mustergültige Texteditionen lateinischer Schriftsteller erscheinen seit neuem in rascher Aufeinanderfolge im »Corpus Christianorum« (CChr); in dieser Reihe sind 180 Bände geplant.

In deutscher Sprache ist die Köselsche »Bibliothek der Kirchenväter« das bisher umfangreichste Übersetzungswerk; es enthält in zwei Reihen (BKV und BKV²) Texte aus dem Griechischen und dem Lateinischen. Das »Enchiridion Patristicum« (EP) von M. J.

Rouet de Journel bietet in einem handlichen Band Texte zur dogmatischen Beweisführung.
In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die patristische Forschung zu einem kaum noch übersehbaren Wissensgebiet entfaltet. Der einzelne Forscher kann die Vielzahl der Monographien und Beiträge zur Väterlehre und -literatur nur noch mit größter Mühe überblicken. Auf Anregung der »International Patristic Conference«, die alle vier Jahre in Oxford zusammentritt, erscheint deshalb seit 1959 eine internationale »Bibliographia patristica«, die von W. Schneemelcher besorgt wird. Der erste Band verzeichnet die Veröffentlichungen des Jahres 1956. Diese Bibliographie ist endlich das seit langem ersehnte Organ, das den Wissenschaftler über neue Beiträge zur patristischen Forschung umfassend orientiert.

F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: HZ 48 (1882), 417–472; B. Altaner, Der Stand der patrologischen Wissenschaft, in: Miscellanea Mercati. Rom 1946, 483–520; O. Semmelroth, Urbild der Kirche. Würzburg 1950; M. J. Scheeben, Mysterien des Christentums, in: Gesammelte Schriften II, Freiburg 1951, 295–335; M. J. Scheeben, Erlösungslehre, in: Gesammelte Schriften VI/2, Freiburg 1954, 78–107; H. Musurillo, New Horizons in Patristic Theology, in: Traditio XIV (1958), 33–61; A. Grillmeier, Fulgentius von Ruspe: De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik, in: Scholastik 34 (1959), 526–565; B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie. Freiburg [6]1960; S. Otto, Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie, in: ZKTh 82 (1960), 74–87; M. Schmaus, Christus, Kirche und Eucharistie, in: Aktuelle Fragen zur Eucharistie. München 1960, 53–71; S. Otto, Wozu patristische Forschung? Dogmatische Anmerkungen zur Methode der Erforschung altkirchlicher Theologie, in: MThZ 13 (1962), 122–125.

S. Otto

H. v. Campenhausen, Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen 1963; H.-J. Schoeps, Klementine, in: Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte. Göttingen 1963, 79–120; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen [2]1964; A. Dempf, Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttgart 1964; E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964; E. Schillebeeckx, Die Stellung der Kirchenväter in der Theologie, in: Offenbarung und Theologie. Mainz 1965, 157–162; J. B. Bauer, Patrologie, in: E. Neuhäusler – E. Gößmann (Hrsg.), Was ist Theologie? München 1966, 120–137; O. Cullmann, Zur Patristik, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 533–588; H. Rahner, Kommunismus der Kirchenväter, in: Abendland. Freiburg 1966, 173–185; P. Stockmeier, Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike, in: ThQ 147 (1967), 432–452; ders., Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule, in: Theologie im Wandel. München 1967, 131–154; M. Tetz, Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie, in: Theologische Rundschau 32 (1967), 1–42; R. Bultmann, Christentum und Antike, in: Theologische Rundschau 33 (1968), 1–17; R. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968), 257–282; J. Quasten, Patrologie, in: SM III (1969), 1069–1074.

Paulus

1. *Leben und Wirken des Heidenapostels.* Paulus wurde um das Jahr 10 n. Chr. in Tarsus in Cilicien als Sohn wohlhabender jüdischer Eltern aus dem Stamme Benjamin, von denen er das römische Bürgerrecht erbte, geboren. Die jüdische Diasporasituation im hellenistischen Tarsus bildet die Grundlage seiner griechisch-jüdischen Bildung

und Zweisprachigkeit; die atl. Schriften zitiert er später gewöhnlich nach der griechischen Übersetzung der Septuaginta. Um das Jahr 30 geht Saulus – d. i. die aramäische Fassung seines griechischen Namens Paulus – nach Jerusalem, um sich von Gamaliel dem Älteren in die rabbinische Schriftgelehrsamkeit einführen zu lassen. Offenbar schon früh schloß er sich der religiösen Gruppe der Pharisäer an und wurde ein »Eiferer für die väterlichen Überlieferungen« (Gal 1, 14). Auch bei seiner späteren christlichen Missionstätigkeit kam ihm seine profunde Kenntnis der atl. Schriften sehr zustatten. Hiervon legen seine Briefe ein beredtes Zeugnis ab, machen jedoch gleichzeitig auch deutlich, daß Paulus Zeit seines Lebens die rabbinische Methode der Schriftinterpretation und die intellektuellen Denkweisen des hellenistischen Diasporajudentums beibehalten hat (vgl. W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism. London 1955). Verwiesen sei hier auf den Gebrauch des Midrasch, z. B. die Midraschim über die Rechtfertigung Abrahams (Gal 3; Röm 4), über Sara und Hagar (Gal 4), über den Schleier des Moses (2 Kor 3, 7 ff), die Exodus-Typologie (1 Kor 10) und die formalen Interpretationsmethoden, z. B. den Schluß a minori ad maius u. a. (etwa in Röm 5, 12).

Im Jahr 32 oder 34 n. Chr. hatte Paulus vor Damaskus seine entscheidende Christusbegegnung, bei der der erhöhte Kyrios dem Verfolger der christlichen Gemeinden die Grundeinsicht in die neue Heilsbotschaft von Jesus dem Christus vermittelte. Der Apostel erweiterte später seine Kenntnis vom Evangelium noch in verschiedenen Einzelheiten im Gespräch mit den Uraposteln zu Jerusalem, die ihm grundsätzlich jedoch nur die Richtigkeit seines Evangeliums bestätigen konnten. – Nach der Christusbegegnung von Damaskus zog sich Paulus zunächst in die Wüste zurück, predigte dann in Damaskus selbst und in der vornehmlich heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien. In den jüdischen Städten war er dauernd der Verfolgung seiner früheren Glaubensgenossen ausgesetzt. Um das Jahr 49 vertrat er auf dem sog. Apostelkonvent in Jerusalem (später auch gegenüber Petrus in der Gemeinde von Antiochien) die Belange der nicht auf das mosaische Gesetz und seine Beschneidung verpflichteten Heidenchristen. Von Antiochien aus unternahm er dann auch – zeitweise begleitet von Barnabas, Markus oder anderen Schülern – seine drei großen Missionsreisen ins heutige Kleinasien und Griechenland. Dem brieflichen Kontakt mit den hier gegründeten jüdischen Gemeinden verdanken wir nahezu sämtliche seiner theologischen Aussagen. In Jerusalem geriet er nach einem Aufstand der Juden im Tempel in römische »Schutzhaft« und wurde – laut Apostelgeschichte – um das Jahr 60 an die kaiserliche Gerichtsbarkeit nach Rom überstellt. Ob ihm von hier aus noch die geplante Reise bis an die Grenzen der damaligen Welt nach Spanien gelungen ist, läßt sich nicht eindeutig ausmachen. Vermutlich erlitt er nach einer zweiten römischen Gefangenschaft um das Jahr 67 unter Kaiser Nero in Rom den Märtyrertod.

2. Im folgenden seien hauptsächlich die *charakteristischen Linien in der paulinischen Theologie* skizziert. In den drei Berichten über die Erscheinung Jesu auf dem Wege nach Damaskus (Apg 9; 22; 26) lesen wir die gleichen Worte: »Ich bin Jesus, den du verfolgst.« Paulus hat von diesem ersten Augenblick an um die Einheit von →Jesus Christus und seiner →Kirche, seinem Leib, gewußt. Diese christliche Gemeinde, die Saulus von Tarsus verfolgte, ist Jesus selbst. In dieser christlichen Gemeinde verfolgte er Jesus.
Paulus ist sich bewußt, *den auferstandenen Jesus* mit dem gleichen Recht, auf die gleiche Weise und unter denselben Modalitäten *gesehen* zu haben wie die →Apostel: »Er ist dem Kephas erschienen, darauf den Zwölfen, darauf über fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis jetzt noch leben, nur einige sind entschlafen; darauf ist er Jakobus erschienen, dann allen Aposteln; zuletzt von allen, gleichsam wie der Mißgeburt, ist er auch mir erschienen« (1 Kor 15, 5–8). Das ist bedeutsam für die Lehre von der →Auferstehung Jesu. Die Offenbarung Christi an Paulus ist nicht wesentlich verschieden von der →Offenbarung vor den Zwölfen.
Paulus ist somit berufen und gesandt (ἀπόστολος), auserwählt durch Gott selbst (Röm 1, 1; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Gal 1, 1). Er hat den Inhalt seiner Botschaft ebenso wie seine *Sendung direkt von Jesus*, dem Herrn, und nicht von Menschen: »Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?« (1 Kor 9, 1) Von Christus selbst, und nicht von Menschen, hat Paulus die Einweihung in das →Geheimnis Christi empfangen (Gal 1, 11 f). Das Mysterium Christi ist die Mitte, der Schlüssel, der Ansatz, das Alpha und Omega der Theologie des Paulus. Er kommt darauf in mehreren Briefen zu sprechen (Röm 16, 25 f; Kol 1, 15–20.26 f; 2, 2 f). Der Christus des Paulus ebenso wie der des vierten Evangeliums ist Urgrund aller →Schöpfung, denn in ihm, auf ihn hin ist das ganze Schöpfungswerk geschehen. Er ist ebenso Abschluß der Schöpfung, ihre Vollendung, das, wonach die ganze Schöpfung verlangt. Das Ziel des Planes Gottes mit seiner Schöpfung ist in der Tat die Gemeinschaft des Menschen mit Gott; dieser ist berufen, Miterbe Christi zu werden und am Leben Gottes teilzunehmen (Röm 8, 15–17; Eph 1, 5.7.11; 3, 5–11).
3. Das Ziel-Ende der Schöpfung besteht darin, daß »Gott alles in allem« (1 Kor 15, 28), »alles und in allem Christus« (Kol 3, 11) ist. Durch den →Glauben und die →Taufe leben wir künftig »in Christus«, sind in Christus gleichsam eingepfropft, eingewurzelt: »Wie ihr also Christus Jesus als den Herrn angenommen habt, so sollt ihr in ihm auch wandeln, verwurzelt und aufgebaut in ihm« (Kol 2, 6 f). Christus ist das Fundament, auf dem wir gegründet und aufgebaut sind: »Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, das ist Jesus Christus« (1 Kor 3, 11). Er ist der Eckstein, der Schlußstein im Gewölbe, der dem ganzen Bau, der ganzen Schöpfung Halt und vollendeten Abschluß verleiht (Eph 2, 20–22). Ihr seid »einge-

wurzelt und festgegründet« (Eph 3, 17) in Christus. Nur eine einzige Formel kommt in den Briefen des Paulus noch ebenso häufig vor wie »in Christus«, nämlich die Formel oder die Familie zusammengesetzter Wörter, die das »Mit-Christus-Sein« zum Ausdruck bringen: »Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind? Wir wurden also *mit*begraben *mit ihm* durch die Taufe auf seinen Tod, damit so, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln. Sind wir nämlich *zusammengewachsen mit* der Gestalt seines Todes, werden wir es auch sein *mit* der seiner Auferstehung. Wir wissen ja, daß unser alter Mensch *mitgekreuzigt* wurde... Sind wir aber *mit Christus gestorben*, so glauben wir, daß wir *mit ihm* auch leben werden« (Röm 6, 3–6.8; 8, 17; Gal 2, 19 f; Kol 2, 12; 3, 1; Eph 2, 4–6).
In Christus ist die ganze Schöpfung vollendet worden, in ihm vollendet sie sich fortwährend; in Christus sind wir erlöst, neugeschaffen, neugeboren. Christus lebt in uns, wirkt in der Kirche, wohnt in dem heiligen Tempel, den die Gemeinde der Berufenen bildet. Am Ziel-Ende der Schöpfung wird →Gott alles in allem sein. Die Gegenwart Christi in seiner Kirche, in uns, im eucharistischen Brot, die Annahme unseres kreatürlichen Menschseins zur Kindschaft Gottes in Christus Jesus stellt einen der ursprünglichsten und charakteristischsten Züge des christlichen Glaubens dar. In diesem Sinne ist die →Eucharistie das typische Kennmal der christlichen Lehre, denn gerade die Eucharistie ist das Zeichen der Gegenwart Gottes in der Menschheit, in der Kirche (1Kor 10, 16 f).
Von dem Augenblick an, da Paulus Christus begegnet ist, da Christus sich ihm offenbart, gerät die Weltschau des Rabbi Saulus in eine tiefgreifende Umwandlung. Eine neue Dimension zeigt sich. Das Neue, das mit Christus, mit dem Geheimnis Christi in sein Denken einbricht, zwingt Paulus, seine Perspektiven ganz neu anzusetzen.
4. *Synagoge – Kirche.* Wenn Paulus in eine Stadt kommt, verkündet er die frohe Botschaft von Jesus Christus zuerst in der Synagoge. Angesichts des Widerstandes, der ihm dort begegnet, angesichts des teilweisen Mißerfolges seiner Predigt erklärt Paulus: »Euch mußte zuerst das Wort Gottes gepredigt werden; weil ihr es aber wegstoßt von euch und euch als unwürdig des ewigen Lebens zeigt, wenden wir uns den Heiden zu« (Apg 13, 46), so zu Antiochien, desgleichen in Korinth und in Rom (Apg 18, 4–6; 28, 23–28).
Paulus hat somit eine Erfahrung gemacht, die Erfahrung eines teilweisen Mißerfolges der →Verkündigung des →Evangeliums vor dem Volke Israel. Andererseits hatte man schon vor der Heidenpredigt des Paulus damit begonnen, die frohe Botschaft unter den Heiden zu verkünden, und ganz von selbst hatten die bekehrten Heiden die jüdischen Observanzen, zumal die rituellen Observanzen, nicht mitübernommen. Dieser spontane Prozeß, der letztlich dazu führte, daß die Kirche sich vom Judentum absetzte und dadurch erst eigent-

lich Kirche wurde, löste bekanntlich eine Krise aus. Sollte das Christentum nur ein durch das Kommen Christi zur Vollendung geführtes Judentum sein, wobei das gesamte Ritual und das durch die Thora festgelegte System von Observanzen weiter verpflichtend blieb, oder hat das Kommen Christi ganz im Gegenteil eine neue Ära, eine neue Heilsordnung aufgerichtet, die einen Teil der Thora, nämlich die rituellen Speisegesetze und vor allem die Beschneidung, hinfällig machte? In den ersten Jahren der Ausbreitung des Christentums ist man offensichtlich in dieser Frage noch unschlüssig. Paulus ist der Theoretiker jener Revolution, durch welche die Kirche zum Vollbewußtsein ihrer radikalen Neuheit, ihrer Unabhängigkeit vom Judentum, der theologischen Ursprünglichkeit ihrer Daseinsgestalt und der ihr eigentümlichen Verfaßtheit geführt wurde.

5. *Gesetz und Evangelium*. Ein Teil der *jüdischen Gesetzgebung* (→Gesetz) hat im Laufe der Jahrhunderte eine lange Entwicklung durchgemacht. Nach der jüdischen Orthodoxie wurde die geschriebene Thora als ganze von Gott dem Moses gegeben, und das gleiche gilt für die mündlich überlieferte Thora. Die Forschungsergebnisse der Bibelkritik aber zeigen, daß man in dem Gesamt der sittlichen, rituellen und rechtlichen Vorschriften, aus denen die Thora besteht, verschiedene Entstehungsepochen unterscheiden muß, angefangen von dem ältesten kanaanäischen Ritual, das teilweise in das Buch Leviticus aufgenommen wurde, bis zu den spiritualisierten Sittengesetzen des Buches Deuteronomium, das unter dem Einfluß der Predigt der großen Propheten des 8. und 7. Jh steht. Man muß also innerhalb der biblischen, religiösen, rituellen Gesetzgebung des AT eine *Entwicklung* annehmen, die in gewissem Sinne auf eine wachsende »Spiritualisierung« hinausläuft. Die Beschneidung beispielsweise war ursprünglich – in den ältesten semitischen Religionen – ohne Zweifel ein Ritus der Aufnahme in den Stamm, möglicherweise das Substitut eines alten Kastrationsritus. Die Speise-Tabus beruhen gleicherweise auf abergläubischen Riten, die dem Totemismus zugehören. Selbst der Sabbat hängt zusammen mit der abergläubischen Beobachtung bestimmter Tage, die mit den Mondzyklen in Beziehung stehen (vgl. dazu etwa R. Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite. Paris 1921). Was auch die genaue Bedeutung der Riten sein mag, die die hebräische Gesetzgebung sich integriert und assimiliert hat, sicher ist, daß die hebräischen Gesetzgeber den Sinn dieser Riten fortschreitend verändert haben. Fortschreitend bekommen diese archaischen, einem Denksystem mehr oder weniger magischer Religionen zugehörigen Riten einen sittlichen, echt religiösen, spirituellen Sinn. So erhält im Buch Deuteronomium der Sabbat eine humanitäre, soziale Bedeutung: Achtung vor dem arbeitenden Menschen, der ein Recht auf Ruhe hat. Die Riten um Ernte, Erstlingsabgaben, Ruhe der Erde usw. nehmen ebenfalls eine echt spirituelle und ethische Bedeutung an. Die Beschneidung hat nicht denselben Sinn in dem Dokument, das man als »Priesterkodex« (P)

bezeichnet, wie im Deuteronomium und beim Jahwisten, wo sie schon zur Beschneidung des Herzens geworden ist.

Die →Propheten Israels haben nicht versäumt, in der hebräischen Gesetzgebung zu kritisieren, was ihrer Meinung nach allzusehr noch einer archaischen und magischen Mentalität verpflichtet war. So findet man bei Amos, Isaias, Jeremias eine Kritik am Opfer. Gott ist des Blutes der Stiere und Kühe überdrüssig. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschtes, demütiges, wohlbereitetes →Herz. Gott gibt der Erkenntnis und der Frömmigkeit den Vorzug vor dem Opfer. Wohlverstanden, die Propheten Israels kritisieren und verdammen die Menschenopfer, die noch im 9. Jh und sogar noch im 7. Jh, zur Zeit des Jeremias, an der Tagesordnung waren (vgl. Jr 7, 30 f; 19, 4 f; 32, 35). Ein Text aus Exodus bezeugt, daß diese Praxis der Menschenopfer auf eine alte hebräische Gesetzgebung zurückgeht (Ex 22, 28).

Diese wenigen Bemerkungen wollen lediglich daran erinnern, daß man in der Thora eine Bewegung, eine Entwicklung, eine Entfaltung, Momente, Entstehungsperioden, Zeitpunkte, Schichten wie in der Geologie unterscheiden muß. Einer Opferreligion, die teilweise noch magische Züge trägt, stellen schon die Propheten eine spirituelle, ethische Religion, eine Religion »in Geist und Wahrheit« gegenüber (vgl. Am 5, 21; Os 6, 6; Mich 6, 7; Jr 7, 21; Is 1, 11; 58, 6). Schon Jeremias gibt der Beschneidung einen spirituellen Sinn (4, 4), und ihm folgend schreibt das Buch Deuteronomium vor: »Beschneidet euer Herz« (10, 16; vgl. 30, 6). Das Christentum, dessen Theoretiker in dieser Frage Paulus ist, setzt diesen Prozeß einer Spiritualisierung, einer Entmythologisierung, einer Entwicklung fort und bringt ihn zum Abschluß – einen Prozeß, der Israel von den Überresten der alten, abergläubischen und magischen religiösen Praktiken befreit. Man versteht die Beziehung zwischen Judentum und Christentum nur in dieser Perspektive einer Entwicklung, einer spirituellen, theologischen, sittlichen, rechtlichen Evolution. Mit Paulus gelangt diese Entwicklung in eine kritische Phase: Was hinfort infolge der volleren Offenbarung Gottes in Christus in der Thora hinfällig ist, muß fallen. Die Beschneidung war im Deuteronomium zum Zeichen einer innerlichen Gehorsamshaltung geworden. »Die Beschneidung bedeutet nichts und das Unbeschnittensein nichts, vielmehr die Erfüllung der Gebote Gottes« (1 Kor 7, 19; vgl. Gal 5, 6; 6, 15). Die Hülle der alten Vorschrift der Beschneidung ist gefallen, um die Substanz der Vorschrift selbst, die im Buchstaben beschlossen ist, den Geist des Gesetzes selbst freizugeben (vgl. Röm 2, 28 f; Kol 2, 11).

6. *Rechtfertigung und Glaube*. Die Thora, von der das Judentum die Heiligung, die →Rechtfertigung erwartet, kann diese Heiligung bzw. Rechtfertigung nicht schaffen. Gott selbst ist es, der heiligt und der gerecht macht, und zwar nicht auf dem Wege genauer Beobachtung der Vorschriften des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Christus Jesus. »Denn wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird ohne Werke des Gesetzes« (Röm 3, 28).

→Gerechtigkeit hat in der Sprache des AT einen viel weiteren und tieferen Sinn als in den modernen europäischen Sprachen. צְדָקָה bedeutet im AT in etwa das, was wir →Heiligkeit nennen. Sie beinhaltet eine radikale Umwandlung des Seins. Der Gerechte, etwa Noe oder Abraham, ist in der Tat der Heilige, derjenige, der vom Leben Gottes lebt, der nach dem Geiste Gottes denkt und handelt. Diese *Gerechtigkeit* kann man nach Paulus durch die Beobachtung des Gesetzes nicht erlangen. Gerechtigkeit ist Geist und →Leben, sie beinhaltet eine radikale Umwandlung, eine wirkliche Erneuerung des ganzen Seins, ein Neuwerden des Herzens (vgl. Ez 36, 26; Röm 8, 3; Gal 3, 21). Die Thora hatte in der Geschichte eine providentielle Funktion. Sie ermöglichte dem Volke Gottes, sich als solches zu konstituieren, denn das Geflecht der rituellen Observanzen schützte es wie eine Hürde. Das Gesetz war der Erzieher des Volkes Gottes. Das Gesetz machte es möglich, die →Sünde im Menschen ausdrücklich als solche zu erkennen (Röm 3, 20; 7, 7).
Das Gesetz hat somit eine positive und notwendige Funktion, aber es vermag nicht die Heiligkeit mitzuteilen, das Leben Gottes, die צְדָקָה. Dieses Leben Gottes wird vielmehr durch Christus geschenkt, und die Menschen empfangen es durch den Glauben. Dieser Glaube bezeugt die Gegenwart des Geistes Gottes (→Hl. Geist) in uns, der uns befähigt, zu erkennen, *wer* Jesus von Nazareth ist, denn nicht Fleisch und Blut können uns lehren, wer er ist, sondern allein der Vater. Der Glaube an Christus *bezeugt* somit ein Neuwerden des Seins durch die Gnade Gottes und *bewirkt* zugleich dieses Neuwerden. Der Glaube offenbart die Reinheit des Herzens, die allein die pneumatische Erkenntnis Christi möglich macht, und bewirkt gleichzeitig die Reinigung des Herzens, d.h. unsere →Freiheit. Der Glaube ist nach den synoptischen Evangelien das einzige, was Jesus bewundert. Der Glaube ist das Leben Gottes in uns (vgl. Röm 3, 21 f; Gal 2, 16). Christus ist es, der aus uns ein neues, heiliges Geschöpf macht, in Christus sind wir erneuert, geheiligt, an Kindes Statt angenommen. Dieses Werk der Erlösung, das ebenso ein Werk der Neuschöpfung ist, konnte allein Gott vollbringen (vgl. Gal 2, 21–3, 6).
7. Was Paulus gegen die Judaisten verteidigt, ist der Vorrang und die *Freiheit der Gnade Gottes*. Die →Gnade Gottes ist das Erste. Gott ist der Erste als Schöpfer und als Erlöser. Die Gerechtigkeit, die Heiligkeit in den Werken des Gesetzes suchen wollen, das bedeutet die Gerechtigkeit aus eigener Kraft, mit menschlichen Mitteln erlangen wollen, d.h. »sein Vertrauen auf das Fleisch setzen«, »sich im Fleische rühmen« (vgl. Phil 3, 3). Das ist die pharisäische →Versuchung, sich in dem zu rühmen, was des Menschen ist, in seiner Religion, seiner Rasse, seiner Nation, seinen Werken. Dieser Tendenz stellt Paulus die Freiheit und Souveränität der Gnade Gottes entgegen. Wir retten uns nicht selbst. Wir können uns nicht selbst gerecht machen. Gott ist der Erste, und er ist es, der rettet. »Denn Gott ist es, der in seiner Heilsabsicht in euch das Wollen bewirkt wie auch das

Vollbringen« (Phil 2, 13; vgl. 1 Kor 4, 7; Eph 2, 8 f). Diese Texte wird Augustinus aufgreifen in der Polemik gegen die Pelagianer. Paulus formuliert in seinen Briefen sozusagen eine »Lehre vom Handeln«: Das Handeln Gottes wirkt in uns, in unserem Handeln (vgl. Gal 3, 5; Eph 3, 20). Dieses Handeln Gottes in uns, in unserem Handeln ist um so offenkundiger, je schwächer wir aus uns selbst sind (2 Kor 4, 7; 12, 9 f). Das schließt nicht aus, daß der Mensch mit der Gnade mitwirkt, daß die Menschen »Mitarbeiter Gottes« (συνεργοί) sind (1 Kor 3, 9).

Was Paulus am Judentum auszusetzen hat, das ist dessen Tendenz, die Gerechtigkeit in der Beobachtung des Gesetzes, d. h. mit menschlichen Mitteln suchen zu wollen. Seine Liebe zu seinem Volk, zu seinen Brüdern, ist von daher zerspalten (vgl. Röm 10, 1–3). Doch ist Israel nicht verworfen (Röm 11, 1). Aber zwischen Israel, den Heiden und der Kirche bestehen dialektische Beziehungen, die Paulus analysiert: Aus der Heidenwelt beginnt Gott etwa zwei Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung sich ein neues Volk zu schaffen, das ein erster Anfang, Sproß oder der Sauerteig einer neuen Menschheit sein soll (→Heilsgeschichte). Israel ist der Sproß einer neuen Menschheit. Die Thora oder »Lehre« war die Form, in der das Volk Gottes gebildet, erzogen wurde. Durch die Tatsache selbst, daß Gott sich auf diese Weise ein neues Volk, den Anfang einer neuen Menschheit formte, entstand ein Gegensatz zwischen Israel und den Heidenvölkern. Durch Christus aber ist diese Trennung aufgehoben worden. Das schreibt Paulus ausdrücklich den zum Christentum bekehrten Heiden (Eph 2, 13–16).

8. *Die Heidenmission.* Paulus mußte den Mißerfolg der Christuspredigt des Evangeliums in der Synagoge schmerzlich erfahren und hat sich dann den Heiden zugewandt. Die allgemeine Ablehnung des Evangeliums durch Israel hat es in einer gewissen Dialektik den Heidenvölkern ermöglicht, in die Erlösungsordnung einzutreten. Infolge der Weigerung des Judentums, Christus anzunehmen, wurde Christus den Heiden verkündet, und zwar ohne den Ballast der rituellen Vorschriften des Judentums. Hätte das Judentum in seiner Mehrheit die Botschaft Jesu angenommen und dabei dennoch das Dickicht der Gesetzesobservanzen, das Israel von den Heidenvölkern trennte, beibehalten wollen, dann hätte das Christentum nicht an die Heidenvölker übermittelt werden können, denn niemals wären die Heiden in der Lage gewesen, zusammen mit der christlichen Botschaft auch die Last des jüdischen Gesetzes zu tragen. So hat in gewisser Weise die Ablehnung des Judentums die Ausbreitung des Christentums bei den Heiden erleichtert (vgl. Röm 11, 11–15.25 f; →Mission).

9. *Adam – Christus.* In Röm 5, 12 f argumentiert Paulus für jüdische Kreise in Rom, um ihnen zu erklären, daß ein einziger Mensch, Jesus von Nazareth, tatsächlich für uns das Heil sein kann. »Es erweist Gott seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns, als wir noch Sünder waren, gestorben ist... Wir sind gerettet in seinem Leben« (Röm 5, 8.10). Hier, wo er jüdische Leser vor sich hat, argumentiert er als der

gute Rabbine, der er war, und arbeitet in Kontroverse und Beweis mit den typisch rabbinischen Techniken. Durch *einen* Menschen, Jesus Christus, kommen Heil und Leben in die Welt, denn durch *einen* Menschen, →Adam, fand die Sünde Eingang in die Welt und durch die Sünde der →Tod, und so ist der Tod übergegangen auf alle Menschen, weil alle gesündigt haben. Paulus will zeigen, daß Christus für uns die Quelle des neuen Lebens ist. Um das zu klären, argumentiert er so: »Wenn durch die Sünde eines einzigen der Tod herrschte durch den einen, werden um vieles mehr jene, die die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen haben, im Leben herrschen durch den einen, Jesus Christus« (Röm 5, 17). Das Judentum hat erst spät das Wort אָדָם, das in der Schrift *Mensch* in einem kollektiven und generischen Sinn bedeutet, als Eigenname genommen. Paulus benutzt diese Redeweise des Spätjudentums für seinen Midrasch. Aber offenkundig liegt es nicht in seiner Absicht, eine Lehre über den ersten Menschen abzustecken oder vorzutragen, sondern er will eine Wahrheit über Christus aussagen.

In Christus sind wir neu geschaffen. »Ist also einer in Christus, ist er eine neue Schöpfung« (2 Kor 5, 17). Wir müssen deshalb »den alten Menschen« ablegen: Eph 4, 22–24; Gal 3, 9 f. Im ersten Brief an die Korinther legt Paulus in gewisser Weise den Plan der Schöpfung dar; vielleicht wendet er sich gegen gewisse gnostische Spekulationen (→Gnosis), die sich einen geistigen und vollkommenen Urmenschen vorstellten, von dem der gegenwärtige Mensch nur ein Schatten und ein Abfall sei. Paulus sieht die Sache umgekehrt: »Denn es steht geschrieben: Der *erste* Mensch *Adam* wurde zu einem lebenden Sinnenwesen, der *letzte Adam* zum lebendigmachenden Geist. Der erste Mensch aus Erde ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel (ist himmlisch)« (1 Kor 15, 45–47). Im Plan der Schöpfung gibt es somit nach Paulus eine progressive Ordnung, die vom Sarkischen zum Pneumatischen führt, während im Gegensatz dazu zahlreiche gnostische Systeme zuerst das Himmlische, das »Geistige«, ansetzen und die gegenwärtige Schöpfung als das Resultat eines Falles, einer Katastrophe betrachten.

10. *Fleisch – Geist.* בָּשָׂר bezeichnet in der Sprache des AT den ganzen Menschen als beseelten und lebendigen, und noch allgemeiner die Gesamtheit der Lebewesen, den biologischen Bereich. »Das Fleisch« bezeichnet also im biblischen Verständnis nicht, wie in einer dualistischen (z. B. einer platonistischen oder gnostischen) Anthropologie, einen Teil des zusammengesetzten menschlichen Wesens, nämlich den Körper im Gegensatz zur Seele, sondern die beseelte und belebte Totalität des Menschen. Im Hebräischen ist der Ausdruck »alles Fleisch« gleichbedeutend mit dem Ausdruck »jede Seele«. Wenn Paulus das »Geistige« dem »Fleischlichen« gegenübergestellt (z. B. Gal 5, 16 f; 1 Kor 3, 1; Röm 8, 4), dann stellt er nicht »die Seele« in Gegensatz zum »Körper«, sondern das Göttliche, das Übernatürlich-Geistige, das von Gott kommt, gegen das Menschliche. Paulus stellt

»geistig« (πνευματικόν) gegen »fleischlich«, wie er πνευματικόν gegen ψυχικόν stellt. Fleischlich sein heißt »nach menschlicher Weise wandeln« (1 Kor 3, 3). Das hat auch Augustinus genau gesehen (Civ. Dei XIV, 2; →Mensch).
In dieser Sprachregelung muß man die kirchlichen Lehrentscheidungen über die »Auferstehung des Fleisches« verstehen; zumeist spricht man von der »Auferstehung der Toten« oder »von den Toten«, ἀνάστασις νεκρῶν oder ἐκ τῶν νεκρῶν. Man darf also nicht an eine Auferstehung denken, die einer bloßen Wiederherstellung unseres biologischen Organismus gleichkäme. Das legt Paulus 1 Kor 15, 50–53 dar.
Paulus hat das Pneumatische erfahren, in sich selbst und in den christlichen Gemeinden, die er begründet hat. Das Pneumatische ist bei Paulus, wie schon bemerkt, ein fast technischer Ausdruck. Es ist radikal vom Psychischen verschieden. Das Psychische ist das Menschliche, gehört noch zum Fleischlichen. Das Pneumatische ist von »übernatürlicher« Art. »Der Geist Gottes wohnt in euch« (Röm 8, 9). »Wohnt aber der Geist dessen in euch, der Jesus von den Toten auferweckt hat...« (Röm 8, 11). Gott »hat das Angeld des Geistes in unseren Herzen gegeben« (2 Kor 1, 22). Es ist der Geist Gottes in uns, der bezeugt, daß wir an Kindes Statt angenommen sind: »Eben dieser Geist bezeugt es unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8, 16). Es ist der Geist Gottes in uns, der uns hilft, zu beten: »Desgleichen nimmt sich der Geist auch unserer Schwachheit an, denn um was wir beten sollen, wie es sich gebührt, das wissen wir nicht; doch der Geist tritt selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8, 26). »Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt worden ist« (1 Kor 2, 10). Es ist der Geist Gottes, der in der christlichen Gemeinde die Verschiedenheit der Gaben und Charismen (→Amt) bewirkt (1 Kor 12). Der Geist Gottes gibt uns die ἀγάπη: »Die ἀγάπη Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch das πνεῦμα ἅγιον, das uns gegeben wurde« (Röm 5, 5). Die ἀγάπη ist »die Frucht des Geistes« (Gal 5, 22). Ebenso wie die Werke des Gesetzes von sich aus nicht rechtfertigen können, so können auch die sittlichen Werke, die guten Werke ohne die Liebe nicht in das Leben Gottes einführen. Die →Sittlichkeit ist ohne die eschatologische Liebe totes Werk (1 Kor 13). Die Liebe ist das Band der Vollkommenheit (Kol 3, 14). Sie gewährleistet die →Einheit und das Wachstum des Leibes der Kirche (Eph 4, 16). Denn die Kirche ist nicht eine moralische Gesellschaft und nur metaphorisch ein Leib. Sie ist ein Leib im Vollsinn und im Realismus dieses Ausdrucks. Sie ist der Leib Christi. »So sind also viele ein einziger Leib in Christus, im einzelnen aber untereinander Glieder« (Röm 12, 5). Christus ist »das Haupt für die Kirche, die sein Leib ist« (Eph 1, 22f). »Wir sind Glieder untereinander« (Eph 4, 25). »Wir sind Glieder seines Leibes« (Eph. 5, 30). Die Einswerdung von Mann und Frau (→Ehe) ist das Zeichen dieser Einheit von Christus und der Kirche (Eph 5, 25).

Die Briefe des Paulus bergen einen solchen Reichtum, daß jede Zeile und jedes Wort eine Kostbarkeit ist. Kaum ein Text auf der Welt ist von solcher Dichte, ist so voll von spirituellen und theologischen Schätzen. Deswegen kann ein Beitrag wie dieser nur einige Züge eines Ganzen vor den Blick bringen, dessen Fruchtbarkeit unerschöpflich ist und das morgen so wenig wie gestern aufhören wird, die Kirche Gottes zu zeugen bis zum Ende der Zeiten.

A. SCHWEITZER, Geschichte der paulinischen Forschung. Tübingen 1911 (21933); F. PRAT, La théologie de S. Paul. Paris 1924; A. WIKENHAUSER, Die Christusmystik des Apostels Paulus. Freiburg 1928 (21956); R. BULTMANN, Paulus, in: RGG IV (21930), 1019–1045; A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930 (21954); F. W. MAIER, Paulus, in: LThK VIII (1935), 27–43; E. B. ALLO, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Freiburg/Schweiz 1946; J. BONSIRVEN, L'évangile de Paul. Paris 1948; W. D. DAVIES, Paul and Rabbinic Judaism. London 1948 (21953); J. KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus. Jerusalem 1950; G. RICCIOTTI, Der Apostel Paulus. Basel 1950; M. DIBELIUS – W. G. KÜMMEL, Paulus. Berlin 1951 (21956); J. MUNCK, Paulus und die Heilsgeschichte. Aarhus-Kopenhagen 1954; H. SCHLIER, Die Zeit der Kirche. Freiburg 1956 (21958); H.-J. SCHOEPS, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959; C. TRESMONTANT, Paulus. Hamburg 1959; G. BORNKAMM, Paulus, in: RGG V (31961), 166–190 (Lit.); F. AMIOT, Die Theologie des heiligen Paulus. Mainz 1962; E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Tübingen 1962; B. RIGAUX, Saint Paul et ses lettres. Paris-Brügge 1962.

C. Tresmontant

O. KUSS, Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Kirche, in: MThZ 14 (1963), 1–59. 109–187; J. SCHMID – R. SCHNACKENBURG, Paulus, in: LThK VIII (21963), 216–228; Studia Paulina Congressus Internationalis Catholici (1961). Rom 1963; L. CERFAUX, Christus in der paulinischen Theologie. Düsseldorf 1964; K. H. RENGSTORF (Hrsg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. Darmstadt 1964; B. RIGAUX, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. München 1964; D. E. H. WHITELEY, The Theology of St. Paul. Oxford 1964; P. BORMANN, Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus. Paderborn 1965; G. DELLING, Die Botschaft des Paulus. Berlin 1965; N. BROX, Paulus und seine Verkündigung. München 1966; E. GÜTTGEMANNS, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie. Göttingen 1966; O. KUSS, Nomos bei Paulus, in: MThZ 17 (1966), 173–227; P. STUHLMACHER, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Göttingen 21966; K. KERTELGE, ›Rechtfertigung‹ bei Paulus. Münster 1967; F. PAILLARD, Ringen mit Paulus. Frankfurt 1967; J. BLANK, Jesus und Paulus. München 1968; G. BORNKAMM, Paulus. Stuttgart 1969; E. KÄSEMANN, Paulinische Perspektiven. Tübingen 1969; K. MÜLLER, Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs. München 1969; K. H. SCHELKLE, Paulinische Theologie, in: SM III (1969), 1074–1089 (Lit.); DERS., Paulusbriefe, in: ebd. 1090–1101 (Lit.).

PERSON

I. Geschichtlich II. Systematisch

I. Geschichtlich

Wie Person im Laufe der Jahrhunderte verstanden wurde, ist ein Modellfall für den Weg, den Begriffe durch die Zeiten machen. Die Geschichte des Personbegriffes ist darum ein besonders sprechendes Stück einer »Theologie des Weges«. Der antike Mensch hat den echten Begriff der Person noch nicht gehabt, er scheint sich außerhalb des

Offenbarungsbereiches überhaupt nicht zu finden. Heute aber spricht von Person, ihrem Wert und ihrer Würde, trotz der christlichen Herkunft des Begriffes, die Philosophie kaum weniger als die →Theologie. Doch ist deswegen Person nicht als Beute anzusehen, die sich die Philosophie (→Philosophie und Theologie) angeeignet hätte. Die Theologen der ersten Jahrhunderte formten den Personbegriff nicht um des Selbstverständnisses des →Menschen willen, sondern vielmehr zur Klärung der Glaubensgeheimnisse der →Trinität und der Menschwerdung Gottes in →Jesus Christus (→Inkarnation). Je mehr der Begriff Person in der Folgezeit philosophisch scharf gefaßt wurde, desto mehr entließ ihn die Theologie aus ihrem ausschließlichen Bereich. In der Neuzeit übernahm die Philosophie auf eigenem Boden die Frage nach der Person. Diese Freigabe des Personbegriffes ist ein Teilvorgang in dem größeren geschichtlichen Prozeß, durch den aus dem anfänglich theologischen Denken des Abendlandes die Philosophie zu ihrem Eigenleben und methodisch bewußten Selbstvollzug herauswuchs. Im Zuge dieses Geschehens wurde auch der Personbegriff »säkularisiert«. Dieser Vorgang bedeutet für die Theologie weder Nachteil noch Verlust. Er wurde ja durch sie selbst erwirkt. Für die philosophische Bestimmung des Begriffes Person ergibt sich aus der skizzierten Entwicklung ein wichtiger Hinweis. Auch wo die christliche Herkunft des Personbegriffes nicht erkannt oder verleugnet wird, zehrt eine Philosophie der Person immer noch von ihrer verborgenen oder uneingestandenen Christlichkeit. Zugleich ist damit für die metaphysische Wesensbestimmung der Person ein Maßstab gegeben, von dem sie nie absehen kann. Philosophische Bemühungen um die Person sind dann auf dem rechten Wege, wenn sie sich in Richtung auf das christliche Personverständnis bewegen. Noch mehr, der philosophische Personbegriff wird maßgerecht sein, wenn er seine Vorläufigkeit bekundet, der in der christlichen →Offenbarung eine gnadenhaft geschenkte Erfüllung zuteil werden wird.

Mit *ontisch*, *ontisch-ontologisch* und *thematisch-ontologisch* sind die Wegstationen benannt, welche die Erarbeitung des Personbegriffes im Gang der Geschichte durchlief. Sie sind der Leitfaden für die *philosophische* Begriffsgeschichte der Person. Theologiegeschichtlich müßte anders vorgegangen werden, es wären die Trinitätslehre und Christologie zu entfalten. Daß der Leitgedanke nicht von außen herangetragen ist, wird der geschichtliche Durchblick erweisen. Aber von vornherein ist entscheidend, daß der Weg von der ontischen über die ontisch-ontologische zur thematisch-ontologischen Fassung des Personbegriffes als einander fortsetzende Wegstrecken auf das gleiche Ziel hin gesehen wird. Wer beispielsweise, wie das heute weithin üblich ist, von einem »unpersonalen Substanzdenken« spricht, weil tatsächlich in den ersten Zeiten und weit durch das Mittelalter der Akzent auf die ontische Seite des Personseins gelegt wurde, wird dem geschichtlichen Ringen um den Personbegriff nicht gerecht. Überdies rächt sich ein derartiges geschichtswidriges Fehlurteil auch sachlich. Umgekehrt

würde ein starres Weitertradieren überlieferter Definitionen der Person, ohne sie schöpferisch weiterzudenken, an der ontologischen Erhellung des personalen Seins, wie es heute spruchreif geworden ist, vorbeisehen (→Sein).

1. Der Ausdruck *Hypostase*, mit *substantia*, dann unmißverständlicher mit *subsistentia* (von οὐσίωσις) wiedergegeben, bot sich den altkirchlichen Theologen an, als sie das Geheimnis der Trinität gegen Irrtum verteidigen mußten. Dreifaltig ist Gott nicht nur »für uns«, als ob er sich in seinem Heilswirken lediglich in drei »Rollen« oder Gesichtern (πρόσωπον in der falschen Annahme des Sabellius) uns zugewandt hätte (die Ableitung des Wortes πρόσωπον in der Bedeutung von Person nur aus der Theatersprache, Maske des Schauspielers – so H. Rheinfelder – dürfte zu eng sein; E. Lohse, in: ThW VI, 771). Der dreifaltige Gott des Heilsgeschehens ist zugleich der *in sich* Dreipersönliche. Das Wort Hypostase eignete sich, um gerade die Wirklichkeit der drei göttlichen Personen auszusagen. In der griechischen Umgangssprache wurde mit Hypostase das objektiv Wirkliche bezeichnet, das dadurch vom bloßen Schein und nur subjektiven Dafürhalten abgehoben wurde (A. Michel, in: DThC VII, 369 f). Ein höchst Wirkliches sollte benannt werden mit der betont objektiv-ontischen, wirklichkeitsdichten Formel »drei Hypostasen«. Die Sorge, dabei die Einheit des göttlichen Wesens unangetastet zu lassen und in Christus die eine göttliche Person in zwei Naturen zu wahren, lenkte auf den Unterschied von →Natur und Person hin, den die Väter aus dem menschlichen Bereich ablasen (besonders nachdrücklich Basilius in seiner Ep. 38 an Gregor von Nyssa, in: PG 32, 325–328). Kein Begriff der griechischen Philosophie legte diesen Unterschied nahe, eher umgekehrt. »Eine wissenschaftliche Fixierung des Personbegriffes« strebten die Theologen dieser Zeit wohl an, doch gingen sie mehr beschreibend vor (V. Schurr).

Erst *Boethius* gab eine Bestimmung der Person, die er als strenge Definition verstanden wissen wollte, mit der berühmten und für die Zukunft maßgeblichen Formulierung: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (PL 64, 1343 C). Selbststand und Selbstgehörigkeit der Person kommen darin zum Ausdruck. Die Betonung, die Boethius auf die Geistnatur legte, was früher nicht in diesem Maße geschah, steigert den hypostatischen Charakter, »insofern die vernunftbegabte Hypostase... sich zum Selbstbesitz (Selbstbewußtsein) und zu freier Selbstbestimmung erheben kann« (M. Schmaus). Die Definition des Boethius bereitete zwar Schwierigkeiten in ihrer Anwendung auf Gott, da sie zu einer tritheistischen Auffassung verleiten kann. Sie gibt aber ein entscheidendes Moment des Personseins wieder, das katholische Theologie wie Philosophie durch die Zeiten hindurch nie aufgegeben haben. Sie halten es gegen den »aktualistischen Personalismus« fest, der behauptet, »es gebe die Person als Ruhend-Seiendes überhaupt nicht, sie bestehe nur im Akt des Ich-Tuns« (R. Guardini), sie sei nur Beziehung und komme jeweils nur in der Begegnung mit dem andern zustande.

Was freilich die boethianische Formel ausdrücklich ausspricht, ist unverkennbar ontisch-statisch. Dennoch ist sie offen für eine dynamisch-ontologische Auslegung. Darin zeigt sich der geschichtliche Prozeß, durch den die mehr ontische Bestimmung der Person sich organisch zu einer ontologischen Entfaltung entwickeln konnte.

2. Anbahnung und Akzentuierung einer *ontologischen* Fassung der Person setzen im Mittelalter ein. Den vollen Durchbruch verhinderte aber gerade die Definitionslogik des Boethius. Vor allem *Thomas von Aquin* und *Duns Scotus* durchbrechen dieses Hemmnis. Sie bringen, in je verschiedener Weise, wesentliche Ansätze, die Person in ihrer ontologischen Struktur zu verstehen. Den mittelalterlichen Denkern war klar, daß das Sein der Person nicht in eine formelle »Definition« eingefangen werden kann. Schon Johannes Damascenus ordnete die Angabe des *quid*, des τὸ τί, der Physis zu und die Bezeichnung des *quis*, des τίνα, der Hypostase (PG 94, 581). Seitdem wird dem *id quod* die deutlichere Benennung *aliquis* und *quis* für Person vorgezogen (Thomas, In Sent. I, d. 6, q. 2, a. 1). Das gleiche bekundet sich in der Hervorhebung, daß *natura* als Tätigkeitsprinzip eine personale Tönung hat, gemäß dem Axiom: Die Tätigkeiten sind dem Suppositum eigen, während *essentia* nur in der Angabe der Wesensbestandteile verweilt (Thomas, In Sent. I, d. 7, q. 1, a. 2: In den göttlichen Hervorgängen ist die *potentia generandi* des Vaters ein *quasi medium inter essentiale et personale*). Person ist nicht ein Schnittpunkt von Wesenslinien oder ein Was aus kategorialen Bestimmungen. Dergleichen würde schon die individuelle, erst recht die personale Einmaligkeit »von vornherein verfehlen« (vgl. Thomas, S. th. I, 29, 1). Wohl aber, so interpretiert Thomas die boethianische Definition, läßt sich der »personierende« Faktor, der allem, was Person ist, zukommen muß, herausschälen, indem man ausscheidet, worin er nicht liegen kann (z.B. nicht schon in der individuellen Menschennatur allein). In dieser uneigentlich definierenden, ausgrenzenden Weise gehen in der Hauptsache die Theologen-Philosophen des Mittelalters vor, um das philosophisch Konstitutive der Person anzugeben. Darauf zielen die von den meisten vorgenommenen Korrekturen der Definition des Boethius, weil diese sonst für die Christologie und Trinitätslehre nicht brauchbar ist. So ersetzt Richard von St. Viktor das *individua substantia* durch *incommunicabilis* und *singularis existentia* und fügt für die göttlichen Personen die unterschiedliche Ursprungsbeziehung hinzu. Die Kritik Richards richtet sich allein gegen die boethianische *individua substantia*. Während er die Bestimmung des Boethius nur für die *personae creatae* gelten läßt, will er mit seiner Deutung der *existentia*, die für ihn durch *qualitas* und *origo* charakterisiert ist, einen Begriff gewinnen, der weit genug ist, um das Personsein Gottes, der Engel und Menschen zu umfassen (vgl. De Trin. IV, 6–24); dadurch verliert Richards Begriff allerdings an Exaktheit und Brauchbarkeit, wenngleich er als kühne Anwendung des Prinzips der →Analogie seine Bedeutung behält.

Thomas deutet die *individua substantia* um in das, was *esse per se subsistens in natura intellectuali* besitzt (In Sent. I, d. 23, a. 2); Person ist *geistige Subsistenz*. Darüber hinaus aber holt Thomas die bestehende Subsistenz aus dem *esse* hervor und macht so gleichsam das »Entstehen« des Personseins aus dem sichtbar, was der in der menschlichen Geistnatur sich sammelnde und zu sich kommende Seinsakt erwirkt. Damit ist ausdrücklich der Schritt gemacht zum ontologischen Verstehen der Person, das in den früheren Bestimmungen nur einschlußweise und unentfaltet gegenwärtig war. Auch Duns Scotus erklärt Person aus dem Sein. Weil er aber, anders als Thomas, Sein als »transzendentalen Bezug« versteht, entnimmt er daraus einen Personbegriff, der *unmittelbar Beziehung* zu Gott besagt und sich negativ als Verselbstung (»rein innerweltliche Person«) oder positiv als Geöffnetsein für Gott, ja als »unmittelbarer Bezug zum Sohne Gottes« verwirklicht. Dieses theologische Personverständnis des Duns Scotus ist geeignet, die eingangs erwähnte Vorläufigkeit des philosophischen Personbegriffes zu beleuchten. Ob damit die personale Subsistenz des Menschen in ihrem ganzen Gewicht zur Geltung kommt, bleibt eine berechtigte Frage. »Der Mensch ist in der konstitutiven Tiefe seines Seins, in der Subsistenz, ... primär In-sich-Sein und so ein Gleichnis der Aseität Gottes.« Thomas nimmt das Eigensein der Geschöpfe so ernst, daß nach ihm des Menschen »Geschöpflichkeit nur als sekundäre ›Relation‹ begriffen werden kann« (G. Siewerth).
3. In der Gegenwart setzt sich die *thematisch-ontologische* Erhellung des Personseins durch. Der neuzeitliche Denkstil von der Transzendentalphilosophie bis zur Phänomenologie und Existenzphilosophie rückt den Menschen als Subjekt in die Mitte. Im geistigen Klima der Zeit, eindringlich erlebt durch das moderne Weltbild, das die Geborgenheit im Kosmos wegnahm, empfindet sich der Mensch nicht mehr *in* einer schon fertigen Welt als Seiendes unter und neben andern Seienden. Er erfährt vielmehr die →Welt als etwas von ihm zu Gestaltendes. Der Christ, der sich dabei unter Gottes Auftrag weiß, sieht den Schöpfer weniger als einen, »der die Dinge macht, als daß er macht, daß sie sich machen« (Teilhard de Chardin). Hier liegen allenthalben Anregungen vor, die in der Seinsphilosophie, die sich der Tradition verbunden weiß, den Blick zurücklenken auf die transzendental-ontologischen Ansätze der Vergangenheit, wobei die existentiale Reflexion befruchtend wirkt. Sie werden nun thematisch aufgegriffen und für die ontologische Erarbeitung des Personbegriffes ausgewertet. Dank seiner Verankerung im zu vernehmenden Sein hebt er sich ab von der Sein und Welt erst erzeugenden Subjektivität des Idealismus. Der ontologisch gefaßte Personbegriff bleibt auch nicht in personalistischer Phänomenologie stecken, die es zu leicht nur zu einer nackten Geistpersonalität bringt. Das Anliegen dieser Bestrebungen, daß nämlich der Mensch weder Ding noch Sache, sondern echt personal ist, kommt in der aus dem Ursprung, d. i. aus dem Sein verstandenen Person voll zu Wort. Die Rettung des Men-

schen kann auch nicht in einer bloßen Glaubenspersonalität (häufig in der evangelischen Theologie) gefunden werden. Wer nach der Person des Menschen fragt, meint den Menschen in seinem ganzen Bestand. Alle seine »Schichten« müssen von einem ontologischen Personverständnis umgriffen und unterfaßt werden.

R. LAUTH, Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte, in: Archives de Philosophie 25 (1962), 325–344; R. J. HASKAMP, Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person. Freiburg 1966; A. MAXSEIN, Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg 1966; J. SCHWARTLÄNDER, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen. Stuttgart 1968.

II. Systematisch

1. Der Sinn für die Person kann nur in einer Welt aufkommen und gedeihen, die vom persönlichen Schöpfer aus freier Initiative ins Sein gerufen ist. Wo das nicht gesehen wird, etwa in der Dialektik des Idealismus, nach der Gott als These die Welt als Antithese brauche, oder wo der souverän freie Schöpfergott als für das Erkennen unzugänglich erklärt wird (→Gotteserkenntnis), kann höchstens versucht werden, die »Vernunftperson« mit Berufung auf das Ethische festzuhalten (seit Kant in mancherlei Abwandlungen). Der Mensch ist, auch schon philosophisch, im *letzten* durch seine Herkunft von Gott, durch seine Gegenwart vor ihm und seine Beziehung zu ihm seinshaft Person. So wahr diese Aussage ist, das menschliche Personsein kann in philosophischer Begründung nicht in einer vorschnellen Gottunmittelbarkeit angesetzt werden. Wird hier im Natürlichen etwas übersprungen, gerät sofort auch die Gnadenhaftigkeit des Anrufes, den der sich offenbarende Gott an den Menschen ergehen läßt, ins Wanken. Die personale Beziehung zu Gott ist ontologisch vermittelt (→Vermittlung), sie kann sich den Durchgang durch das Sein nicht ersparen. Die Seinsoffenheit des Menschen, der er verdankt, daß er »Welt« hat und nicht nur »Umwelt« wie das Tier, ist die Wurzel seiner Personalität. Daraus entspringen das *Selbst* in seiner personalen Grundprägung, die *Allbezüglichkeit* (Kommunikationsfähigkeit) der Person, ihre *Endlichkeit* und ihr *ungegenständlicher Charakter*.
Unser Ausholen in den unbegrenzten Seinshorizont, in seinem ursprünglichen Anheben nicht durch hinzukommende (akzidentelle) und eigens gesetzte Akte auf eingeengte Erkenntnis- und Willensziele gerichtet, ist die substantielle Wesensbewegung der menschlichen Geistnatur *(natura rationalis)* selbst. Sie ist ein in sich einiger Grundvollzug, in dem sich Erkennen und Wollen durchdringen und ins Unendliche auslangen (*mens* als *imago Dei* nach Augustin und Thomas). Diese Hinspannung auf das Sein ohne Grenzen und Schranken ermöglicht erst das (erkennende und wertende) Ergreifen einzelner Seiender. Wie uns jene Grundbewegung ins Unendliche weitet, so holt sie uns im gleichen Zug auf uns selbst zurück. »Der Mensch

übersteigt um ein Unendliches den Menschen« (Pascal), weil er von allem andern, das er selbst nicht ist, auf solche Weise zu sich zurückzukehren vermag, daß sich in ihm in seinem Selbst die Offenheit für das All des Seins auftut *(redire in seipsum* ist nach Thomas gleichbedeutend mit *subsistere*, S. th. I, 14, 2 ad 1 und De Ver. 2, 2 ad 2; ebenso das ganzmenschlich verstandene *anima est quodammodo omnia)*. Kraft des unendlichen Hinausstandes sind wir ontologisch, nicht nur ethisch, mit *unvertretbarem und unantastbarem Selbststand* begabt. Das Selbst jedes Menschen ist das Ganze in einmaliger und unwiederholbarer Weise. Diese personale Grundverfassung entging auch der vorwiegend ontischen Bestimmung der Person nicht. Sie wurde erblickt in der substantiellen Einheit und Abgegrenztheit inkommunikabler Art, die Person als Ganzheit, als *totum* wurde herausgehoben aus jedem Teil- oder gar Mittelsein. Nur waren die dafür verwendeten Begriffe in →Patristik und →Scholastik *(essentia, substantia, subiectum, individuum, suppositum, hypostasis)* im Blick auf die physisch-statischen Einzeldinge und ihre Veränderung erarbeitet. Wenn heute Ontologie mehr das Ereignishafte des Seins in den Blick rückt, liefert sie das bestehende Seiende nicht einem auflösenden Aktualismus aus. Die Person wird nicht verflüchtigt, etwa in bloße Beziehung oder rein akthaftes Verhalten. Wohl aber wird in der ontologischen Fassung der Person von vornherein sichtbar, wie der Mensch in dieser Welt steht. Er ist nicht nur von immer noch »größerer Konkretion« (*maioris concretionis* nach Albert dem Großen, In Sent. III, d. 6, a. 2, ulterius) als alle untermenschlichen Dinge und Lebewesen der sichtbaren Welt. Der Mensch ist in absolute Konkretion und Einmaligkeit gestellt. Er verdankt sie nicht sich selbst, er ist darin eingelassen dank seiner ontologischen Grundverfassung, die ihn des Seins fähig und dessen Unendlichkeit und Unbedingtheit in geheimnisvoller Weise gewachsen macht. Schon an der Basis des Menschseins legt die ontologische Reflexion personale Haltungen bloß. Als seinsoffenes Selbst ist der Mensch in die →Freiheit entlassen und nicht auf eines festgelegt. Damit ist er in die Verantwortung gerufen. →Entscheidung und →Gewissen, je nachdem der Mensch der Seinsoffenheit (die im letzten Bestimmung für Gott ist) sich anheimgibt oder versagt, der einem jeden jeweils allein zugesprochene geschichtliche Auftrag können ihm so wenig abgenommen werden, wie er aus seinem Selbst nicht herausfallen kann (→Geschichtlichkeit).

In genauer Entsprechung zum Stehen-in-Sich, aus dem heraus der Mensch in unableitbarer Anfangshaftigkeit es mit der Welt aufzunehmen hat, ist die Initiative, mit der er ins allumfassende Sein ausgreift, ursprunghaft personal. Er lebt in allbezüglicher Ex-sistenz, die in der Kommunikation unter Personen voll zum Austrag kommt. Denn wenn Menschen als Personen sich einander zuwenden, geht es gegenseitig um das »Sein«, nicht um ein Haben, das nur Teilhaftes fassen könnte (vgl. G. Marcel, Être et avoir, der unablässig diesen Gedanken umkreist).

Die Verwiesenheit ins Sein ist auch der Index für die *Endlichkeit* des menschlich personalen Seins. Sie bringt es mit sich, daß unser menschlich Persönliches dem Sein in seiner unermeßlichen Weite und unauslotbaren Tiefe zunächst wie einer unpersönlichen Macht ausgesetzt und davon verzehrt erscheint. Eine Metaphysik der endlichen Person, die nichts ausläßt, muß diese Spannung auf ein vorläufig Unpersonales durchstehen. Es ist der Raum, der denkend zu durchschreiten ist, bis aus ihm fernher das Antlitz des Seins in Person durchscheint. Darum kann der Mensch von seinem »natürlichen« Personstand aus nur in die Richtung auf den persönlichen Gott gehen. Auf Gott »wie auf sein Ziel«, sagt Thomas, lenkt die Tugend der *religio* den Menschen. Und er scheidet davon klar die ganz andere, vom sich selbst erschließenden Gott der Offenbarung geschenkte Partnerschaft, durch die der Mensch erst in die voll dialogische Ich-Du-Beziehung zu Gott gerückt und erhoben wird (*virtutes theologicae habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum, religio ordinat hominem in Deum, non sicut in obiectum, sed sicut in finem* [S. th. II, II, 81, 5 ad 1 et 2]). Die Theologie sagt darum mit Recht, daß erst die →Gnade, das Einbezogensein in das innergöttliche Leben, offenkundig macht, in welcher Weise der Mensch nach Gottes Plan Person sein solle. Diese These wird nicht eingeschränkt, wenn man mit Thomas von Aquin darauf verweist, daß der Mensch durch den Heilswillen Gottes deswegen *in* ihm zu stehen kommen kann, weil er als geschaffene Person *vor* ihm steht. Würde das »Rechtfertigungshandeln Gottes« (→Rechtfertigung) den Menschen überhaupt erst zur Person machen, dann wäre unbegreiflich, wie der Mensch vom Offenbarer-Gott angesprochen werden kann. Im Glauben kommt der Mensch zu sich selbst und vergewissert sich seiner vom Liebeswillen Gottes ihm zugesprochenen Personalität, indem er sich als den von Gott in Christus Gerufenen weiß. Der Glaubende hört im ewigen Wort des Vaters (→Gott IV) selbst seinen eigenen Namen. Der glaubenstheologische Begriff der Person ist darum tatsächlich im Zusammenhang mit der Christologie zu entwerfen. Wer aber nur und ausschließlich zuläßt, daß innerhalb eines christologischen Schemas von Person gehandelt wird (K. Barth), nimmt dem Unerhörten des Gnadenrufes Gewicht und Kraft und entzieht der christlichen Glaubenspersonalität den Boden, auf dem ihre ganz ungeschuldete Gnadenhaftigkeit sichtbar wird. Es ist nicht nur recht, sondern unerläßlich, philosophisch zu umschreiben, was der Mensch von sich aus, aus Erfahrung und Reflexion, über sein natürliches Personsein weiß. Das geschieht nicht zu dem Zweck, um auf die Natur nachträglich eine Übernatur aufzustocken. Vielmehr wird erst auf diesem Wege die Einsicht »realisiert«, daß gegenüber der Glaubensperson als Gnade und ewiges →Heil (oder Unheil) der seiner natürlich personalen Situation überlassene Mensch etwas Vorläufiges darstellt (→Bild).

Der ontologisch verstandene Personbegriff wird nicht getroffen vom

Protest *Kierkegaards* gegen Hegel. Der Theologe wehrt sich mit seiner ganzen Leidenschaft dagegen, »unmenschlich zur Spekulation zu werden«. Kierkegaard aber, der Anwalt des »subjektiven Denkers«, spricht mit seinem Ruf zum Existieren »in Person« ausschließlich den isolierten Einzelnen vor seinem Gott an. Die Welt und sogar die →Gemeinschaft (→Kirche) dünkt ihm ein Hindernis, eine »Hürde auf der Bahn zu Gott« (M. Buber). Ein Verständnis der Person, das derartig ausklammernd statt einbeziehend ist, wird der biblischen Offenbarung nicht gerecht. In einer Ontologie, die nicht nach Hegel, wie Kierkegaard ihn verstand, gebaut ist, stehen die Kernworte Kierkegaards, wie das »Selbst«, der »Ernst«, die »Entscheidung«, schon in deren Anfang.

Auch der Eifer, mit dem die »Heils-Tatsachen« beiseite geschoben werden, als ob deren gläubige Annahme in die »babylonische Gefangenschaft des Objekts« führe (F. Gogarten) und so den personalen Glaubensvollzug ersticke, entspringt einem eingeschrumpften und falschen Personbegriff (→Heilsgeschichte). *J. H. Newman* hat in seiner »Zustimmungslehre« (»Grammar of Assent«) gezeigt, daß der Mensch, auch sofern er als Erkennender in der Welt steht, stets mit seinem persönlichen Einsatz beteiligt ist. Eigentliches Erkennen ist nie etwas Nur-Sachhaftes, und selbst wo es darauf reduziert und damit auf ein Erfassen von bloßen Ausschnitten des Wirklichen eingeengt wird, wie etwa im Verfahren der exakten Naturwissenschaften, lebt es noch aus dem ganzmenschlich personalen Weltbezug. Darum ist auch der Anteil des Erkennens, der in der Glaubenszustimmung mit am Werk ist, ins Personale, in die Beziehung von Person zu Person, von Mensch zu Gott getaucht. Die Idee vom »persönlichen Erkennen«, die Newman entwarf, kann den *horror obiecti* in Sachen des Glaubens wirksam überwinden. Wenn der Glaubende geoffenbarte Inhalte, geschichtliche Tatsachen in seinem Glauben umfaßt, verdinglicht er diese nicht und verfügt darüber nicht wie über einen Besitz, dessen er sich habhaft macht. Die Auflösung des →Dogmas in Kerygma (→Verkündigung) ist nicht nötig, um den personalen Glaubensbezug in seiner Reinheit zu wahren. Wer meint, das Personale werde durch objektive Tatbestände getrübt oder gar aufgehoben, erliegt einer Auffassung von Person, wonach diese in bloße »Aktualität« aufgeht und nur von Akt zu Akt, von Augenblick zu Augenblick Wirklichkeit würde. Person, auch die menschliche, ist ein grundgebender Seinsakt, der auch das Gegenständliche in personale Bedeutsamkeit einbezieht und hinaufhebt. Ein frei schwebender, vom Sein und seinem Vernehmen getrennter Personalismus muß folgerichtig im Gebiet des Glaubens den medialen Bereich preisgeben, durch den der Offenbarer-Gott sein Wort zum Menschen gelangen läßt und ihn ins Gnadenleben (durch die →Sakramente) hineinnimmt.

2. Die von den mittelalterlichen Denkern erörterte Schwierigkeit, daß Person nicht eigentlich »definiert« werden kann, verdichtet sich

heute in dem Thema von der *Ungegenständlichkeit* der Person. Auf diesen Aspekt konzentrieren sich vor allem Wertphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie (M. Scheler, F. Ebner, M. Buber, D. von Hildebrand, A. Brunner, E. Mounier, G. Marcel, K. Jaspers u. a.; im Hinblick auf Heidegger könnte man paradox sagen: Er handelt überhaupt nicht von Person, weil nach seiner Meinung »das Personhafte nicht weniger als das Gegenständliche« das Wesen der Existenz verfehle [Über den Humanismus, 16], oder, da diese Ablehnung nur einen unzulänglichen Personbegriff trifft, die Anregungen von Heideggers Seinsdenken münden alle in das Personsein ein). Verloren in die Dinge, eingereiht in die Sachwelt, ein Stück Natur, ein Glied im Kosmos, eine Funktion in Gesellschaft und Betrieb – aus all solchen »Entfremdungen« und Verunreinigungen wird in vielfach abgewandelten Analysen das Subjekt, die »Existenz«, der Mensch herausgelöst und soll so zu sich gebracht werden. Ich wie mitmenschliches Du, beide sind in gleicher Weise und aus gleichem Anspruch nicht Gegenstand, nicht Objekt, worüber wie über eine Sache verfügt werden kann. Der Sog des naturwissenschaftlichen Daseinsverständnisses, in dem allein die Subjekt-Objekt-Beziehung herrscht, muß vor dem Menschen haltmachen. Diese zeitbedingten Bemühungen um die Rettung des Menschen führten zur Bewegung des *Personalismus.* Seine Aussagen dienen der Einübung in personalistisches Denken. Es bedarf aber das so gesehene und beschriebene Phänomen des Personalen der Eingründung ins Ontologische. Dann zeigt sich Personsein vom Ursprung und wurzelhaft ungegenständlich. Es sprengt alle Einordnung in umreißbare Wesensgrenzen, weil es gleichermaßen wie das Sein nicht definiert und auf einen Begriff neben und unter andern gebracht werden kann. Die Nichtdefinierbarkeit oder Ungegenständlichkeit der Person ist ihre positive Auszeichnung. Diese Vorzugsqualität wurde früher, auch im Mittelalter, wohl gesehen. Aber in der begrifflichen und sprachlichen Fassung war sie noch zu eng an das objektiv-gegenständliche Denken gebunden, das aus der griechischen Philosophie mit ihrer Ausrichtung auf Dinge und Wesenheiten nachwirkte.

3. Die strenge und echt ontologische Begründung des Personbegriffes hat die nur phänomenologische Sicht in zwei weiteren Richtungen zu ergänzen und zu vertiefen. Weil man sich allein auf die mitmenschlichen Beziehungen in ihrer phänomenalen Vordergründigkeit stützt, kommt es zu der irrigen Meinung, die Ich-Du-Beziehung als solche konstituiere das Personsein. Dadurch werden die personalen Verhältnisse im Grunde unmöglich gemacht. Der inkommunikable Selbststand, den die Alten so nachdrücklich hervorhoben, ist die Grundlage, auf der Kommunikation unter Personen erst entstehen kann. Personale Begegnung ereignet sich, wenn subsistierende Personen aus ihrem Selbst heraustreten und von sich aus frei sich erschließen. Der menschliche Verkehr bietet eine Anzeige des Geheimnischarakters der Person, sofern sie nicht durch gegenständliche und objektivierbare

Erkenntnisse in den Griff gebracht werden kann (die »Intersubjektivität«, die gern als ursprünglichste Gegebenheit herangezogen wird, worauf Personsein zu gründen wäre – A. Dondeyne u. a. –, hilft ebenfalls nicht weiter). Gewiß kann sich die Person nur aus sich selbst zu erkennen geben. Es trifft zu, daß sich die Person zum andern wenden muß, wenn sie sich zu erkennen geben will.
Im letzten jedoch gründet das eigentliche Geheimnis auch der endlichen Person darin, daß mit jeder eine je neue, anfangshafte und ursprüngliche Eröffnung des Seins im ganzen begonnen wird, die nicht auswechselbar und vertretbar ist. Die zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehung ist nicht Konstitutivum des Personseins. Dessen unbeschadet aktuiert sich das Ich am Du und bringt in der Weise der Selbstlosigkeit sein eigenes Selbst in den Vollzug. Was sich unter endlichen Personen als Angewiesensein auf den andern zeigt, worin sich zugleich die Erfüllung persönlichen Lebens verwirklicht, darf wohl *in divinis* als Ausfluß des unendlichen Seins in Person angesprochen werden, das so überströmend ist, daß es in drei Personen existiert. Was Person und ihr Bezogensein anlangt, besteht Thomas von Aquin für die göttlichen Personen darauf, daß sie nicht durch *relatio ut relatio*, sondern durch *relatio subsistens* konstituiert sind (De Pot. q. 8, a. 3). In analoger Entsprechung kann daraus für die endliche Person entnommen werden, daß ihr Grundkonstitutivum die Subsistenz ist.
Die andere Verfehlung der menschlichen Person, wozu die ausschließlich phänomenologische Betrachtung verleitet, ist die wesenswidrige Trennung von Individuum und Person im Menschen. Diese unberechtigte Abspaltung führt zu einem fragwürdigen Spiritualismus oder kommt schon von da her. Die ganzmenschliche Person ist ebenfalls nicht gewahrt, wo der Mensch in Glaubenspersonalität und »verderbte Natur« auseinanderbricht (in protestantischer Theologie). An der Verhältnisbestimmung von Individualität und Personalität entscheidet sich, ob die inkarnierte, leibhafte Person, die der Mensch darstellt, gewahrt ist oder nicht. Für die Beschreibung des Menschen ist es zulässig, daß in ihm, wie es die Psychologie tut, »Schichten« unterschieden werden. Es geht aber nicht an, daß etwa eine »niedere Natur« und die geistige Sphäre je auf Individuum und Person verrechnet werden. Leidenschaften, Triebimpulse, das ganze Gefühlsleben steigen aus dem durch und durch personierten Naturgrund des Menschen auf und sind deswegen spezifisch menschlich, weil sie von der personalen Ganzheit umfangen und eingeschmolzen sind. Aus ihrer Dynamik speisen sich noch unsere höchsten geistigen Vollzüge. Diese sind von qualitativ höherem Rang. Sie können aber von den naturbedingten Lebensäußerungen des Menschen nicht dadurch abgehoben werden, daß man nur sie als personentsprungen ansieht. Träger und Quellmitte des vollmenschlichen Lebens ist unaufhebbar die Person. Die Auseinanderreißung von Individuum und Person wirkt sich besonders verzerrend und verhängnisvoll im geschlecht-

lichen Bereich aus (→Geschlechtlichkeit). Das Geschlechtliche wird als »ganz unpersönlich« abgeschrieben (extrem in N. Berdjajews gnostischem Geistpersonalismus). In Wirklichkeit durchstimmt auch das Geschlechtliche die Person in ihrer Ganzheit und Tiefe und kann darum nicht aus der personalen Verantwortung entlassen werden. Ebenso tritt der Mensch in das mitmenschliche Zusammen, in jede Art von →Gemeinschaft, von der →Ehe und Familie bis zum →Staat, nicht nur als Individuum ein, wodurch er nur ein durch jeden andern Ersetzbarer wäre. Die Gemeinschaft muß menschliches Antlitz tragen, weil der Mensch, der immer Person ist, in ihr steht und sein Personales in sie einbringt.

In der Durchdringung von Individuum und Person haben die Gefährdetheit und Verletzlichkeit wie auch die echte Menschlichkeit unseres personalen Seins ihren Grund. Der Mensch ist eine geheimnisvolle Verschränkung von Ausgesetztsein in der sichtbaren Welt und von Kleinodsein in ihr. Auch diese Situation ist im letzten allein aus dem Sein im ganzen zu erhellen. Am Sein hat auch die körperliche Dingwelt, die unbelebte und belebte, teil (→Teilhabe). Personen gibt es in ihr nicht, sondern nur »substanzierte« Dinge, die einfach da sind oder Lebewesen ohne Geist sind. Dem Sein aber ist es eigen, noch inniger mit sich einig zu sein *(esse est reflexivum sui)*. Untergeistige Wesen halten die volle »Rückkehr zu sich selbst« auf, wozu der Seinsakt drängt und ermächtigt. In Wesen, die geistigen Erkennens und Liebens fähig sind, wirkt sich die Aktmacht des Seins voll aus, so daß sie geistige Subsistenzen, Personen sind. Die leib*gewordene* (nicht nur leibbezogene oder gar leibgebundene) Person ist Frucht des »personierenden Seins«. Darin nimmt die Personlehre des Aquinaten ihren Denkansatz (die Meinung J. M. Hollenbachs, der Leib sei »kein Seinsteil«, sondern notwendiger »Zubehörsteil« nur für die Personentfaltung, dürfte dem nicht gerecht werden). Metaphysik weiß seit je, daß ein stoffliches All, das keine Personwesen beherbergen würde, bar jeden Sinnes wäre. Diesen Gedanken versucht Teilhard de Chardin in seiner empirisch-phänomenologischen Weltsumme aus der Gesamtschau der Weltentwicklung zu bestätigen (→Welt), indem er diese im Auftreten der menschlichen Person gipfeln sieht. Die Welt des Sichtbaren ist für die menschliche Person nicht nur Aufenthaltsort oder Übungsplatz, sie ist ihre Heimstätte. Die letzte Geborgenheit des Menschen als Person verankert auch Teilhard de Chardin im transzendenten Gott, dessen persönliche, ja dreipersönliche Urwirklichkeit Herkunft und Halt allen Personseins ist. Person, auch unsere endlich menschliche, ist von göttlicher Würde, sie ist ein Geheimnis, von dem mit Albert dem Großen (In Sent. I, d. 23, a. 3) immer zu sagen sein wird, daß wir die Lösung der Fragen nach der Person eher *in patria* als *in via* erwarten können.

I. A. MICHEL, Hypostase, in: DThC VII (1922), 369–437; H. RHEINFELDER, Das Wort »Per-

Lichte der »skyth. Kontroversen«. Diss. Paderborn 1935; A. HUFNAGEL, Thomas von Aquino. Das Geheimnis der Person. Stuttgart 1949; A. HUFNAGEL, Das Person-Problem bei Albertus Magnus, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters IV (Suppl.). Münster 1952, 202–233; H. MÜHLEN, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Werl/Westf. 1954; A. MALET, Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aqu. Paris. 1956; A. HUFNAGEL, Bonaventuras Person-Verständnis, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Schmaus. München 1957, 843–860; H. R. SCHLETTE, Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor, in: Mitteilungen des Grabmann-Instituts 3 (1959), 55–72.

II. F. EBNER, Das Wort und die geistigen Realitäten. Regensburg 1921; H. ADOLPH, Personalistische Philosophie. Leipzig 1931; K. JASPERS, Philosophie. Berlin 1932, [3]1956; G. MARCEL, Être et avoir. Paris 1935 (dt. 1954); Autour de la personne humaine (hrsg. von P. DESCOQS u.a., in: Archives de philosophie 14, 2). Paris 1938; R. GUARDINI, Welt und Person. Würzburg 1939, [5]1962; E. MOUNIER, Qu'est-ce que le personnalisme? Paris 1947; M. MÜLLER, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg 1949, [2]1958, 107–134; A. BRUNNER, Glaube und Erkenntnis. München 1951; J. M. HOLLENBACH, Sein und Gewissen. Frankfurt 1954; K. RAHNER, Chalkedon – Ende oder Anfang?, in: Das Konzil von Chalkedon III, Frankfurt 1954, 3–49; B. WELTE, Homoousios hemin, in: ebd. Frankfurt 1954, 51–80; W. BRÜNING, Individualisme et personnalisme dans la conception de l'homme, in: RSPhTh 39 (1955), 201–212; C. FABRO, L'»Esse« tomistico e il »Sein« Hegeliano, in: Sapientia Aquinatis 1 (1955), 263–270; G. GLOEGE, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem, in: Kerygma und Dogma 1 (1955), 23–41; H. E. HENGSTENBERG, Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1957; O. SEMMELROTH, Personalismus und Sakramentalismus, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Schmaus. München 1957, 199–218; H. VOLK, Gnade und Person, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Schmaus. München 1957, 219–236; G. SIEWERTH, Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelberg 1958; G. STAMMLER, Ontologie in der Theologie?, in: Kerygma und Dogma 4 (1958), 143–175; C. CIRNE-LIMA, Der personale Glaube. Innsbruck 1959; J. B. ALFARO, Person und Gnade, in: MThZ 11 (1960), 1–19; J. B. LOTZ, Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein, in: Universitas. Festschrift Stohr. Mainz 1960, 343–351; J. MÖLLER, Person und Personalität, in: ebd. 360–367; F.-J. VON RINTELEN, Die Person vor der Transzendenz, in: ebd. 352–359.

A. Guggenberger

M. MÜLLER, Person und Funktion, in: PhJ 69 (1962), 151–157; H. MÜHLEN, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz, in: Catholica 18 (1964), 108 bis 142; H. ROMBACH (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller. Freiburg 1966; J. B. LOTZ, Die Person, das Sein und das Gute, in: Der Mensch im Sein. Freiburg 1967, 573–593; DERS., Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein, in: ebd. 359–371; DERS., Person und Ontologie, in: ebd. 372–403; H. MÜHLEN, Das unbegrenzte Du, in: Schmaus WV II (1967), 1259–1285; CH. SCHÜTZ – R. SARACH, Der Mensch als Person, in: MySal II (1967), 637–654; S. SCHLOSSMANN, Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt [2]1968; G. WURZELBACHER (Hrsg.), Der Mensch als soziales und personales Wesen. Stuttgart [2]1968. M. MÜLLER – A. HALDER, Person, in: SM III (1969), 1115–1127.

PETRUS

1. *Name.* Der ursprüngliche Name des Apostels Petrus war nach den Evangelien Simon, ein genuin griechischer Name, der aber auch als Entsprechung für den ähnlich klingenden semitischen Namen Symeon (dieser im NT nur Apg 15, 14; 2 Petr 1, 1 und für zwei andere Träger dieses Namens Lk 2, 25.34 und Apg 13, 1 belegt) begegnet (Mk 3, 18; 14, 3; 15, 21; Lk 7, 40; Jo 6, 71; Apg 8, 9; 9, 43; ebenso in der Septuaginta durchgehend in den Makkabäerbüchern sowie im griechischen Sirach 15, 21). Die im damaligen Judentum nicht seltene Doppelnamigkeit (z. B. Saulus-Paulus, Jesus-Justus) liegt bei

Petrus nicht vor. Nach allen vier Evangelien hat vielmehr erst Jesus dem Simon den Beinamen Kepha(s) gegeben, ohne daß wir erfahren, bei welcher Gelegenheit und aus welchem Grund dies geschah (vgl. Mk 3, 16 parr.; Jo 1, 42). Nur Matthäus (16, 17 f) bringt ihn in Zusammenhang mit der Primatverheißung. Das Johannesevangelium bringt ihn in der im Munde Jesu selbstverständlichen aramäischen Form Kepha, die sonst nur durch Paulus (1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal 1, 18; 2, 9.11.14) bezeugt ist, während die Evangelien, die Apostelgeschichte und 1 Petr 1, 1 stets die griechische Übersetzung Πέτρος, die als Eigenname vorher nie begegnet, verwenden. Kepha ist im Munde Jesu nicht als Eigenname zu verstehen, sondern als bedeutungsvoller Beiname, eine Art Sachbezeichnung, genauso wie der Beiname Βοανηργής der Zebedäiden (Mk 3, 17). Daß man ihn auch in der Urgemeinde zunächst so verstanden hat, beweist die Tatsache, daß man ihn ins Griechische übersetzt hat, was bei Eigennamen nicht üblich ist. Während der Beiname der Zebedäiden sich nicht durchgesetzt hat (schon Matthäus und Lukas haben ihn nicht aus dem Markustext übernommen), hat Kepha(s)-Πέτρος sich nicht bloß durchgesetzt, sondern sogar den ursprünglichen Namen seines Trägers, Simon, verdrängt. →Paulus nennt Petrus regelmäßig Kephas, wie dieser offenbar in der Urgemeinde von Jerusalem genannt wurde; er kennt auch die griechische Form Πέτρος (Gal 2, 7.8), spricht aber nie von Simon. An seinem Sprachgebrauch ist ferner wichtig, daß bei ihm Kephas bzw. Πέτρος bereits zum Eigennamen geworden ist. Der Gang der Entwicklung läßt sich aus der Art, wie die Evangelien und die Apostelgeschichte von Petrus reden, noch deutlich ablesen: Alle diese Schriften kennen noch den ursprünglichen Namen Simon, verwenden ihn aber relativ selten (Mk 1, 16.29.30.36), und zwar mit einer gewissen Vorliebe in Herrenworten (Mt 17, 25; Lk 22, 31). Charakteristisch ist Mk 14, 37, wo in der Erzählung die dem Evangelisten schon geläufige Form Πέτρος gebraucht wird, während Jesus Petrus mit Simon anspricht. Auch bei den späteren Evangelisten Matthäus und Lukas (mit der Apostelgeschichte) ist der Name Simon noch nicht vollends verschwunden (Lk 4, 28; 5, 3–5.10; 24, 34). Mehrmals begegnet die Bezeichnung Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος (Apg 10, 5. 18.32; 11, 13; vgl. Lk 6, 14: Σίμων, ὃν... ὠνόμασεν Πέτρον; Mt 4, 18 und 10, 2: Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος); doch ist es schon zweifelhaft, ob hier Πέτρος noch als Beiname oder schon als Eigenname verstanden wird, wie dies in der häufigen Bezeichnung Σίμων Πέτρος (Mt 16, 16; Lk 5, 8; Jo 1, 40; 6, 8.68 usw.) und dort, wo Πέτρος den Namen Simon vollständig verdrängt hat (Mk 5, 37; 8, 29.32.33; Mt 8, 14; 14, 28 u. ö.; Lk 8, 45.51 u. ö.; Apg 1, 13.15; Jo 13, 8.37 u. ö.; ebenso 1 Petr 1, 1), sicher der Fall ist. Wir haben demnach folgende Entwicklung in der Bezeichnung des Petrus: a) Kepha(s) als Beiname des Simon, b) dessen griechische Übersetzung Πέτρος, c) Πέτρος verdrängt den Namen Simon und wird dabei selbst zum Eigennamen.

Die aus diesem einzigartigen Befund sich aufdrängende Frage lautet:

Worin lag für die Urkirche die Bedeutung des Petrusnamens, der so offenkundig den ursprünglichen Namen seines Trägers verdrängen konnte? Die Frage muß genauer lauten: Was bedeutet der Name Κηφᾶς-Πέτρος im Munde Jesu, warum hat Jesus diesem Jünger und nur ihm den Beinamen »der Fels« gegeben? Man ist sich darüber einig, daß Petrus nicht wegen seines Charakters den Beinamen »der Fels« bekam; denn seinem Charakter nach war er gerade kein Fels, sondern von recht labiler Natur. Die wiederholt bekundete feurige Liebe zu seinem Meister haben auch die anderen Jünger besessen. Man kann ihn auch nicht den zuverlässigsten unter den Aposteln nennen, und die Evangelisten verraten auch keine Tendenz, seine Person zu idealisieren. Der Grund, weshalb Jesus ihm den auszeichnenden Beinamen »Fels« gab, muß in der besonderen Aufgabe liegen, für die er ihn bestimmt hat. Dann aber kann man schwer der Folgerung ausweichen, daß Matthäus, wenn er die Bezeichnung »Fels« mit der von ihm allein erzählten Primatsverheißung verbindet, auch die richtige, von Jesus selbst gewollte Deutung des Petrusnamens bringt.
Der von allen Evangelisten auf Jesus selbst zurückgeführte Beiname »Kephas« ist deshalb ein starkes Argument für die Geschichtlichkeit auch der Primatsverheißung (→Kirche I). Wer diese ablehnt, findet schwer eine einleuchtende andere Deutung des Petrusnamens, wie etwa jene, *die Urgemeinde* erst habe dem Petrus den Beinamen »der Fels« gegeben, weil er als erster den Auferstandenen gesehen hat und damit der erste war, den man einen »Christen« nennen könne. Erst nachträglich habe man dann den in dem neuen Namen ausgesprochenen auszeichnenden Rang durch ein Herrenwort verankert (E. Dinkler).
2. *Petrus im Kreis der Zwölf und in der Urgemeinde nach Ostern.* Petrus ist unter den Zwölf der einzige, von dessen Taten, Bedeutung und Charakter wir ein plastisches Bild gewinnen. In den Evangelien ist er die aus dem Kreis der anderen Jünger herausragende Gestalt. Sein impulsives, zuweilen unbedachtes Wesen (Mt 14, 28–31; Jo 13, 23.26), seine Liebe zum Meister, seine Bereitschaft, für diesen auch sein Leben einzusetzen, aber auch sein Versagen werden erzählt. Simon – dies sein ursprünglicher Name – stammte aus Bethsaida am See Genezareth (Jo 1, 44). Er war seinem Beruf nach Fischer (Mk 1, 16), also ein ungebildeter Mann (Apg 4, 13). Anscheinend nach seiner Verheiratung siedelte er in das Haus seiner Schwiegereltern nach Kapharnaum über (Mk 1, 29). Von Anfang an erscheint er als der Wortführer der anderen Jünger, und wohl deshalb, nicht erst wegen seiner überragenden Stellung in der Urgemeinde, wird er in den Apostelverzeichnissen (→Apostel) stets an erster Stelle genannt (Mk 3, 16–19 parr.; Apg 1, 13; vgl. auch Mk 1, 36; Lk 9, 32; Mk 16, 7). Als erste Begebenheit im öffentlichen Leben Jesu erzählt Markus (1, 16–20; vgl. Lk 5, 1–11) seine und seiner Arbeitsgefährten Berufung zur →Nachfolge Jesu. Er legt im Namen der übrigen das Bekenntnis ab, daß Jesus der Messias sei (Mk 8, 29; →Jesus Christus). Zusammen mit den Zebedä-

iden Jakobus und Johannes bildet er den kleinen Kreis der vertrautesten Jünger Jesu, die Zeugen besonderer Taten (Mk 5, 37) und Offenbarungen (Mk 9, 2) des Meisters, aber auch seiner Niedrigkeit (Mk 14, 33) werden. Nach 1 Kor 15, 5 (vgl. Lk 24, 34) hat Petrus als erster von den Zwölf den Auferstandenen gesehen (→Auferstehung Jesu I).

Nach Ostern erscheint Petrus in der Apostelgeschichte als der verantwortungsbewußte, geistesmächtige Führer der Urgemeinde, als der mutige und erfolgreiche Verkündiger des →Evangeliums und schließlich als der die Schranken des Judentums überschreitende Bahnbrecher der Heidenmission, der sich aber gerade deshalb vor »den Brüdern aus der Beschneidung« verantworten muß (Apg 11, 1 ff). Fortan hören wir wenig mehr von ihm; dafür tritt der Herrenbruder Jakobus als Haupt der Gemeinde von Jerusalem in den Vordergrund. Bei der Verfolgung der Gemeinde durch Herodes Agrippa I. erlangt Petrus auf wunderbare Weise die Freiheit und begibt sich daraufhin »an einen anderen Ort« (Apg 12, 1–17), d. h. wohl auf Missionsreisen. Beim sog. Apostelkonzil ist er wieder in Jerusalem (Apg 15; Gal 2, 1–10) und setzt durch sein Wort die →Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen →Gesetz im Sinn des Paulus und Barnabas durch. Fortan wird er in der Apostelgeschichte nicht mehr genannt. Einige Zeit nach dem Apostelkonzil kommt es in Antiochien zwischen ihm und Paulus zu einem Zusammenstoß wegen seiner (des Petrus) die Heidenchristen verwirrenden »Heuchelei« (Gal 2, 11 ff). Aus 1 Kor 9, 5 erfahren wir, daß er sich weiterhin der Missionsarbeit widmet, die ihn auch über die Grenzen des Judentums hinausführt (→Mission). Möglicherweise war er einmal auch in Korinth, doch läßt sich das aus 1 Kor 1, 12, wonach es dort eine eigene Kephaspartei gab, nicht zwingend erschließen. Die Adresse des 1. Petrusbriefes bezeugt, auch wenn dieser Brief nicht von dem Apostel selbst stammen sollte, mindestens das Vorhandensein einer Tradition, nach der er auch in Kleinasien Missionsarbeit geleistet hat.

Daß er auf seinen Missionsreisen auch nach *Rom* kam, ist heute weithin anerkannt. Es wird durch 1 Petr 5, 13, selbst wenn hier nicht der geschichtliche Petrus reden sollte, vorausgesetzt. Der 58 geschriebene Römerbrief des Paulus weiß jedoch von einer längeren Tätigkeit des Petrus in Rom vor dem Jahre 58 nichts. Ferner stünde wohl das Wort des Auferstandenen Jo 21, 18 f, daß Petrus Gott durch seinen Tod verherrlichen werde, nicht im vierten Evangelium, wäre nicht zu dessen Zeit eine entsprechende Tradition vorhanden gewesen. Der späte, seinen Namen tragende 2. Petrusbrief aber beweist eben dadurch das hohe und weitreichende Ansehen des Apostels am Ende des 1. Jh. Um 130 berichtet Papias mit Berufung auf den »Presbyter«, Markus habe dem Petrus bei dessen in Rom gehaltenen Lehrvorträgen als Dolmetscher gedient und nach dessen Tod den Inhalt der Predigt des Petrus in seinem Evangelium aufgeschrieben. Von den Zeugnissen, die vom Martertod des Petrus in Rom sprechen, sind

1 Clem 5 und IgnRom 4, 3 die wichtigsten und zuverlässigsten. »Die Einhelligkeit dieser Traditionen seit ca. 95, denen keine andere Tradition konkurrierend entgegentritt, und ferner die Beobachtung, daß keine der ältesten Nachrichten eine kirchenpolitische Tendenz verrät, erhöhen die Zuverlässigkeit dieser Quellen« (E. Dinkler). Sein nach der Tradition am vatikanischen Hügel zu suchendes Grab hat sich durch Ausgrabungen nicht nachweisen lassen.

3. *Der Primat des Petrus.* Die Echtheit des wichtigen Logions Mt 16, 18 f im textkritischen Sinn ist heute praktisch allgemein anerkannt. Hingegen ist nach wie vor umstritten, ob es sich um ein echtes Wort Jesu handelt. Nur geringe Bedeutung hat unter den gegen seine Geschichtlichkeit angeführten Gründen der Umstand, daß nur Matthäus, »der kirchliche Evangelist«, die Primatsverheißung bringt, und zwar als offenkundigen Einschub in den von ihm vorgefundenen Text des Markus. Müßte angenommen werden, daß dieses Wort Jesu an Petrus in der Situation gesprochen worden sei, in der es Matthäus bringt, dann würde das Schweigen des älteren Markus darüber ein unlösbares Problem, weil sich kein Grund denken läßt, weshalb Markus dieses auch für die Urgemeinde ungewöhnlich bedeutungsvolle Wort Jesu nicht bringen wollte. Es läßt sich aber zeigen, daß Matthäus dieses Logion, wie manche andere, die er über Markus hinaus bringt, erst von sich aus in den Markuszusammenhang eingefügt hat. Er kann es aber in der Tradition als echtes Wort Jesu vorgefunden haben. Nur dessen geschichtliche Situation bleibt uns dann unbekannt. Man muß sich darauf beschränken, daß es aus der spätesten Zeit des öffentlichen Lebens Jesu stammen wird, als der Unglaube der Mehrzahl der Juden offenkundig wurde. Auch daß Jesus nur hier und in dem wieder nur bei Mt 18, 18 stehenden engverwandten Wort innerhalb der ganzen Evangelienüberlieferung von der Kirche spricht, ist kein entscheidender Beweis gegen seine Geschichtlichkeit. Denn das griechische ἐκκλησία ist nur die Entsprechung des hebräischen קָהָל, womit im AT das auserwählte Bundesvolk bezeichnet wird. Auch der als besonders schwerwiegend bezeichnete Einwand, Jesus habe der Gedanke einer Kirchenstiftung ferngelegen, weil er mit dem unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Gottesherrschaft (→Reich Gottes) und dem Ende des gegenwärtigen Äons gerechnet habe, ist nicht wirklich entscheidend, denn Worte wie Mk 2, 20 und 14, 24, wo Jesus am Vorabend seines Todes von seinem Bundesblut spricht und damit die Stiftung eines neuen →Bundes, zu dem auch ein neues Bundesvolk gehört, durch seinen Tod ankündigt (→Eucharistie), beweisen, daß er das Ende nicht so nahe sah, daß für eine Kirchenstiftung keine Zeit mehr geblieben wäre. Dazu kommen die Auswahl der Zwölf (Mk 3, 14 f) und ihre Berufung zur »Menschenfischerei« (Mk 1, 17), der Auftrag an Petrus, seine Brüder zu stärken (Lk 22, 32), sowie die Worte des Auferstandenen an Petrus Jo 20, 21–23; 21, 15–17, die verdeutlichen, daß das Wort vom Kirchenbau, mag auch die Vokabel ἐκκλησία bei den anderen Evangelisten fehlen, nicht

vereinzelt dasteht und kein Fremdkörper innerhalb der Lehre Jesu ist.
Daß die Stellung des Petrus in der Urgemeinde trotz seiner auch von Paulus bezeugten und anerkannten (Gal 1, 18; 2, 7 f) überragenden Bedeutung, die er von Anfang an besaß und sich nicht erst durch seine Leistungen allmählich errang, trotzdem nicht dem entsprach, was ihm in der Primatsverheißung in Aussicht gestellt wird, ist ein zweischneidiges Argument gegen die Geschichtlichkeit des Primatwortes. Denn dieses beweist durch seine sprachliche Gestalt, daß es nur in der aramäisch sprechenden Urgemeinde, wenn diese es nicht schon als Wort Jesu vorgefunden haben sollte, geschaffen sein kann und nicht erst in einer hellenistischen Gemeinde wie etwa in der von Antiochien. Wie bei nicht vielen anderen Evangelientexten ist nämlich bei diesem Logion in seiner überlieferten griechischen Gestalt die semitische (aramäische) Grundlage vollkommen deutlich. In Mt 16, 17 sind die Seligpreisung des Petrus, der Zuname »Barjona« und die Wendung »Fleisch und Blut« ausgesprochen semitisch. Ebenso deutlich setzt in V. 18 das durch den Genuswechsel Πέτρος-πέτρα gestörte »Wortspiel« eine aramäische Grundlage voraus, die außerdem durch Jo 1, 42 und Paulus bestätigt wird. Auch das griechische ἐκκλησία läßt den Zusammenhang mit dem AT erkennen. Und ebenso deutlich sind die Pforten des Hades, die Schlüssel des Himmelreiches und die Wendung »Binden und Lösen« semitisch-jüdisch. Diese Beobachtungen beweisen mindestens dies, daß das Logion auf semitischem Sprachboden entstanden ist.
Zum *Sinn des Primatswortes* ist zu sagen: Der Beiname Κηφᾶς-Πέτρος hat deutlich symbolischen Charakter. Er soll die Aufgabe, das →Amt bezeichnen, für das Simon von Jesus bestimmt wird. Dieser bildliche Gebrauch gerade des Wortes »Fels« war dem Judentum schon vom AT her geläufig, wo nicht nur Gott (Dt 32, 4.15.18; Ps 18, 3; 31, 4), sondern auch Abraham als Stammvater der Israeliten (Is 51, 1 f) so bezeichnet wird. Wenn Jesus auf Simon seine Kirche bauen will, so wird diesem damit die Aufgabe übertragen, der Kirche als Fundament Festigkeit und sicheren Bestand zu geben. Unbestritten ist sodann heute, daß nicht der Glaube des Simon oder seine unbeugsame Charakterstärke durch die Bezeichnung »Fels« gemeint ist, sondern Petrus in Person. Ohne Bild ist damit seine Lehrautorität bezeichnet.
Jesus spricht von *seiner* Kirche, die er auf Simon bauen wird, und sagt damit, daß diese nicht etwa eine Sekte innerhalb des Judentums, sondern etwas wirklich Neues sein soll. Als Kirche soll sie die Fortsetzung des atl. קְהַל יהוה, die neue Gottesgemeinde der Endzeit sein, nachdem das bisherige historische →Israel durch seinen Unglauben seine Verwerfung als Gottesvolk veranlaßt hat. Dieser seiner Kirche verheißt Jesus, daß die Pforten der Unterwelt sie niemals überwältigen werden. Die Pforten stehen hier als pars pro toto für die Unterwelt selbst, die nach atl. Vorstellung der Machtbereich des →Todes ist. So wird der Kirche unvergängliche Dauer verheißen, solange der gegen-

wärtige Äon dauert. Die Unzerstörbarkeit aber hat ihren Grund darin, daß Simon ihr Fundament werden soll. Hier ist auch ein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß Simon Nachfolger haben soll, nicht als Apostel, sondern als Fels der Kirche Christi. Es bedeutet keine Veränderung des Sinnes, wenn man, was nach dem griechischen Text (αὐτῆς) möglich ist, das Nicht-überwältigt-Werden statt auf die Kirche auf den Felsen bezieht; denn die Verheißung gilt in jedem Fall der Kirche. V. 19 bringt mit zwei neuen Bildworten einen neuen Gedanken, der aber mit dem vorausgehenden zusammenhängt und ihn erläutert. Wenn in V. 18 der Ton auf dem über die Kirche Gesagten liegt, so hier auf der Verheißung an Simon Petrus in seiner Eigenschaft als Fundament der Kirche. Er erhält von Jesus die Schlüssel des Himmelreiches übertragen, womit er nicht etwa zum Himmelspförtner bestimmt wird, da er ja seine Vollmacht nicht im Himmel, sondern auf Erden gebrauchen soll. »Die Schlüssel«, der Schlüsselbund ist nach atl. und jüdischem Sprachgebrauch das Abzeichen des Verwalters, der den Herrn selbst vertritt (Is 22, 22; Apk 1, 18; 3, 7 f). Simon Petrus empfängt mit den Schlüsseln die Vollmacht, den Eintritt in das Gottesreich zu gestatten und davon auszuschließen. Und zwar empfängt er die Gewalt, so zu binden und zu lösen, daß das, was er tut, auch im Himmel, d. h. bei Gott, Geltung hat. Nach rabbinischem Sprachgebrauch bedeutet Binden und Lösen zunächst über jemand den Bann verhängen bzw. ihn vom Bann lösen, wurde aber auch auf die Lehrautorität angewendet, die die Rabbinen für sich in Anspruch nahmen und in der sie den Schlüssel zum Gottesreich in Händen zu haben meinten (Mt 23, 13; →Exkommunikation). Etwas für gebunden bzw. gelöst erklären heißt, es als verboten bzw. erlaubt erklären. Was hier dem Simon Petrus verheißen ist, wird Mt 18, 18 den Zwölfen insgesamt übertragen; es handelt sich dort um die auch vor Gott geltende Ausschließung eines einzelnen aus der kirchlichen Gemeinschaft oder um seine Aufnahme in sie. Daraus aber folgt auch für das an Petrus gesprochene Wort, daß das Binden und Lösen nicht bloß in der Lehre besteht, sondern auch die Vollmacht umfaßt, bindende Verordnungen zu geben. Der umfassende Charakter dieser heilsmittlerischen Tätigkeit wird durch ὅ bzw. ὅσα ausgesprochen. Eine erläuternde Variante dazu ist Jo 20, 23.

J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18–19 in der altkirchlichen Exegese. Münster 1952; O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde, in: ZNW 48 (1957), 49–77; A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, in: BZ NF 1 (1957), 252–272; 2 (1958), 85–103; P. Gaechter, Petrus und seine Zeit. Innsbruck 1958; O. Cullmann, πέτρα, Πέτρος, Κηφᾶς, in: ThW VI (1959), 94–112; E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage, in: Theologische Rundschau NF 25 (1925), 189–230. 289–335; 27 (1961), 33–64; E. Fascher, Sokrates und Christus. Leipzig 1959, 224–244; O. Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Zürich-Stuttgart [2]1960 (Lit.); J. Schmid, Petrus »der Fels« und die Petrusgestalt der Urgemeinde, in: Roesle-Cullmann, Begegnung der Christen. Frankfurt 1960, 347–359; F. Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18 f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten 30 Jahre. Münster 1961.

J. Schmid

A. VÖGTLE, Petrus, in: LThK VIII (²1963), 334–340; E. LINNEMANN, Die Verleugnung des Petrus, in: ZThK 63 (1966), 1–32; G. KLEIN, Die Berufung des Petrus, in: ZNW 58 (1967), 1–44; B. RIGAUX, Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese. Ein Forschungsbericht, in: Concilium 3 (1967), 585–600.

PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Philosophie wird hier weniger an sich selbst als vielmehr in Hinsicht auf →Theologie zu verstehen sein, aber indem von Philosophie zu Theologie hin gedacht wird und nicht umgekehrt, wenigstens nicht in erster Linie. Denn es ist nicht auszuschließen, es wird damit zu rechnen sein, daß sich das Verhältnis beider etwas anders darstellt, je nachdem es von der Philosophie oder von der Theologie her betrachtet wird, von Theologie her im besonderen Sinn einer →Gotteserkenntnis aus →Offenbarung und durch →Glauben. Ein solcher Unterschied des Standortes braucht keinen Widerspruch zu bedeuten, wohl aber eine Spannung, die wahrhaftiger und kraftvoller erscheint, als wenn Philosophie und Theologie wie Diplomaten einander begegnen und der Philosoph sich nicht ohne den Theologen und der Theologe nicht ohne den Philosophen in der Öffentlichkeit zeigen, statt sich als die beiden großen Gegenspieler im großen Ernst der →Wahrheit zu begegnen. Dem Philosophen ist seine Philosophie auf dem Felde der →Vernunft und des Vernunftwissens sein letzter Ernst, auch gegenüber einer Theologie, falls sich sein Philosophieren dafür öffnet, dann eben von der Vernunft und ihrer Selbstbescheidung her; dem Theologen kann die Philosophie des Philosophen immer nur vorletzter Ernst sein, letzterdings weil die Gestalt dieser →Welt und ihrer Philosophie vergeht und im argen liegt (1 Kor 7, 31 und 1, 20.21).

1. *Der Name Philosophie: Liebe, nicht Besitz der Weisheit.* Der griechische Name der Philosophie und des Philosophen, φιλο-σοφία und φιλό-σοφος, bedeutet Weisheitsliebe und Weisheitsliebhaber. Schon in diesem Namen drückt sich eine ebenso griechische wie philosophische Haltung aus, nämlich Selbstbegrenzung menschlichen Daseins: Die →Weisheit selbst ist Besitz der Gottheit, nicht des Menschen; dieser ist immer nur auf dem Wege zur Weisheit und hat sie gleichsam als eine Leihgabe von oben. In diesem Sinne wollen jene Sprüche unter den Weisheiten der Sieben Weisen verstanden werden: das »Erkenne dich selbst« des Thales, das solonische »Nichts zu sehr« und des Kleobulos »Maß ist das Beste«.

Dabei bezeichnet Weisheit zunächst alles Wissen, das tüchtig macht zu (technischem) Werk (Kunst des Baumeisters, Arztes, Feldherrn, Redners) und zu (ethisch-politischer) Gesinnung und Tat (Bildung, Gesetzgebung und Rechtsprechung, Gottesverehrung). Wissen und Tugend (Tüchtigkeit) treten nicht erst bei Sokrates verschwistert auf, sondern vom Beginn der Philosophie an und dann als Programm und Studienbetrieb bei den Sophisten. Diese Bezeichnung meinte zunächst, vor der späteren sokratisch-platonischen Ironie, die Weis-

heitslehrer (wörtlich: Weisemacher). Die Sophisten machten aus Forschung und Lehre einen Beruf und waren gewissermaßen die Universitätsprofessoren der damaligen Zeit; und als solche erhielten sie auch schon damals Bezahlung, und hohe, nicht unter ihrem Stand und Geschäft, und wußten doch auch das Wissen mit neuen Forschungsaufgaben zu bereichern, die bis heute lebendig geblieben sind, wie etwa Sprachwissenschaft und Rechtsgelehrsamkeit (Unterscheidung des Gesetzesrechts vom →Naturrecht). In einem Großkampf, der aber nicht frei war von mannigfacher Ungerechtigkeit, stellten Sokrates und Platon die gelehrte und erzieherische Selbstsicherheit und Aufklärerei der sophistischen Rhetorik als Scheinweisheit und die Sophisten als Scheinweise hin, mit dem Dauererfolg, daß Goethe-Faust den Teufel einen Lügner und Sophisten schilt. Dabei steigerte Sokrates jenen Namen und jenes Selbstverständnis der Philosophie als »Liebe, nicht Besitz der Weisheit« zum »Wissen des Nichtwissens«.
Dieses philosophische Paradox erscheint als *docta ignorantia* bei Nikolaus von Kues wieder am Neubeginn der Philosophie in der Neuzeit, freilich nun aus dem neuen Unendlichkeitsdenken heraus; der Kusaner beruft sich für seine »gelehrte Unwissenheit« auf Sokrates und Salomon.
2. *Voraussetzungslosigkeit philosophischen Fragens.* Im sokratischen Wissen des Nichtwissens wurde Philosophie zu einer Kunst des Fragens, das in aller gesuchten und gefundenen Antwort die neue Frage aufdeckt und die neue Suche heischt (Platons sokratische Frühdialoge). »Was macht den Philosophen? Der Mut, keine Frage auf dem Herzen zu behalten« (Schopenhauer). *Problem:* Nicht nur der Name, auch die Sache ist griechisch und philosophisch, eine umwälzende Entdeckung einer neuen Denkart durch griechische Denker. Nicht von außen, nicht von einem Nutzen und einer Meinung, einem Dogma gelenkt, nein: aus der Sache selbst und ihrer inneren Folgerichtigkeit erwächst jenes philosophische Fragen, das auch in die Einzelwissenschaften und ihre Probleme ausstrahlte. »Indem die Forscher aber solcherweise vorgingen, wies die Sache selbst ihnen den Weg und zwang sie weiter zu suchen« (Aristoteles, Metaph. I, 984a 18.19). Dem Jünger der Wissenschaft die Probleme ersparen heißt: ihm das Wissen selbst ersparen. »Wer die Probleme nicht (als solche) durchdenkt, gleicht Leuten, die des Weges und des Wohin unkundig sind und so auch nicht wissen können, ob sie das Gesuchte wirklich gefunden haben«, auch wenn sie eine Lösung zur Hand zu haben vermeinen (Metaph. III, 995a 35–b 1). Und so bedeutet dem Aristoteles die von ihm gesuchte neue Wissenschaft und Weisheit zunächst mit der Analyse der Phänomene zugleich die Analyse der Probleme und jener schwierigsten Aporien (wörtlich: Unwegsamkeiten), deren Lösung wir nur recht versuchen, wenn wir das, was an ihnen unlösbar bleibt, stets mitbedenken, weil auch dies zur wissenschaftlichen Akribie (Exaktheit, Strenge) von Forschung und Lehre gehört (Metaph. I, 982a 10–14). Die aristotelische »Metaphysik« beginnt nach der ge-

schichtlichen Einleitung mit einem eigenen Buch der Probleme (III; griechisch: B).
Blicken wir schon hier ein erstes Mal von der Philosophie zur Theologie hin, um beide aneinander zu verdeutlichen! In der Radikalität ihres Fragens unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie; und es ist der schärfste Schnitt im Tischtuch zwischen den beiden Tischgenossen der Weisheit. So begrenzt sich in der katholischen Theologie besonders eindeutig ihr wissenschaftliches Fragen an den →Dogmen der katholischen →Kirche; diese dürfen nicht in Frage gestellt werden, wenn sie auch dem theologischen Forscher Fragen über Fragen stellen, aber solche, in denen die dogmatischen Voraussetzungen der theologischen Wissenschaft nicht in Frage gestellt werden. Zu den einmalig philosophischen Glücksfällen des philosophischen Volkes der Griechen ist aber nicht zuletzt mitzuzählen, daß es da wohl Mythen und Orakel gab, aber keine religiösen »Dogmen«, keine Priesterkaste mit dogmatisch verbindlicher Priesterweisheit. In der platonischen Stufenleiter des Menschenlebens (im Phaidr. 248 d e) kommen die Wahrsager und Priester erst an fünfter Stelle nach Philosophen, gesetzmäßigen Königen und Heerführern und Herrschern, Männern des Staates, der Wirtschaft, des Geldes, Gymnastikern und Ärzten, und es folgen Dichter und Künstler, Handwerker und Bauern, Sophisten und Volksverführer, Tyrannen. Das philosophische Fragen begrenzt sich zwar auch an grundlegenden Einsichten, die aufzuweisen das schwere Geschäft der Grundlagenforschung ist; aber auch diese Grundeinsichten, einmal erarbeitet, sind neuer und aufs Ganze gehender Infragestellung nicht enthoben. Philosophisches Fragen ist von jener philosophischen Voraussetzungslosigkeit, die zwar nicht bedeutet, daß es Wissenschaft ohne Voraussetzungen gebe, wohl aber besagt, daß es Urvoraussetzungen als sozusagen voraussetzungslose Voraussetzungen gibt – so waren die platonischen Ideen gemeint (Phaid. 101 d e) – und daß selbst diese wie überhaupt alle Voraussetzungen nachprüfbar und so der Infragestellung offenstehend bleiben müssen.
Den radikalen Unterschied der philosophischen zur theologischen Frageweise soll weder der Theologe noch gar der Philosoph einzuebnen trachten. Auch brauchen Philosophie und Theologie an jenem Unterschied nicht auseinander und in sich zu zerbrechen. Die philosophische Frageweise selber müßte auch ihrerseits einer Infragestellung offenbleiben, auch einer solchen, wie sie von der Offenbarung ergehen könnte zu christlicher Ortung des radikalen Anspruchs von Wissenschaft und Philosophie. Doch dieser Einspruch des Theologen vom →Wort Gottes her würde nur in rechter Ordnung gehen, wenn der Anspruch des Philosophen ganz ernst genommen würde und der Philosoph als Unbeschnittener, sozusagen als Heidenchrist, als Christ aus den philosophischen Heiden, seine philosophische und christliche Existenz zu leben vermöchte.
3. *Die Theologie der Philosophen und die Philosophie der Theologen.*

Geht so der Anspruch der reinen Philosophie aufs Ganze und auf die ersten Ursprünge alles Seins und Wissens, so versteht es sich, daß auch das vorchristliche Philosophieren als Theologie auftrat, als Erkenntnis von den göttlichen und menschlichen Dingen, und zwar als ungeteilte Erkenntnis des ungeteilten Ganzen des menschlichen und göttlichen Bereiches. Die griechische Philosophie ist Theologie von ihrem Anfang an bei Thales, Anaximander und Heraklit gewesen und ist es geblieben bis zum neuplatonischen und hochtheologischen Ende bei Plotin und Proklos (→Platonismus und Neuplatonismus). Und, wie gesagt, stehen sich hier Philosophie und Theologie nicht gegenüber wie natürlicher (→Natur) und übernatürlicher (→Gnade), weltlicher und kirchlicher Bereich in der christlichen Welt? Wurde im christlichen Altertum und im Mittelalter die Philosophie durchweg eine Sache der Theologen, so war die Theologie der Griechen die Sache der Philosophen, eine Theologie der Philosophen. So weit und tief sich auch Origenes, Augustin, Anselm, Thomas und Duns Scotus mit der Philosophie (der Griechen) einließen und so viel auch an philosophischen Gedanken von ihnen zu lernen ist, so waren und sind sie doch Theologen, die philosophierten und philosophieren mußten um ihrer Theologie willen, um einer Theologie willen, die eben nicht Sache reiner Philosophie war und die zuerst das Wort der →Propheten und →Apostel zu vernehmen hatte und danach erst und nach Maßgabe des Wortes des Glaubens das Wort der Philosophen und der Menschenvernunft. Die thomistische Philosophie (→Thomismus) ist ein Auszug aus einem theologischen Gesamtwerk, den Thomas selbst nicht besorgt hat; und im Grunde ist die thomistische Philosophie die aristotelische Philosophie, diese allerdings in einer staunenswerten Auslegung und Anwendung der aristotelischen Begriffswelt. Dennoch und ebendarum ist die Theologie der Philosophen, wie sie in einmaliger Reine von griechischen Denkern in mannigfacher Weise gestaltet wurde, wissenschaftliches Modell geworden für die Philosophie und Theologie der Theologen, d. h. der christlichen Theologen.

a) *Das platonische Modell: Vom Mythos zum Logos.* Wenn ein Wesenszug griechischer Philosophie bezeichnet worden ist als Weg »vom Mythos zum Logos« (Wilhelm Nestle), so trifft dies auf das Denken der Vorsokratiker zu und erfüllte sich in einzigartiger Form durch Platon. Zu den Bildekräften platonischen Philosophierens gehören →Mythos und Eros, aber diese beiden, Dichtung und Schönheit, unter der Wahrheit, die durch den Logos offenbar gemacht wird; denn der Logos, das Begriffs- und Beweiswort, ist die alles offenbarende Kraft, auch die Offenbarung dessen, was im Mythos, im überlieferten Urwort anschaulicher Bildrede, an Wahrheit verborgen und zu entbergen ist. Schon bei Heraklit ist sein Logos der Wächterruf an die wenigen wachen Geistes, dem »Schlaf der Begriffe« (Hegel) und der »Seinsvergessenheit« (Platon) zu entstreben und sich selbst zu erforschen und zu verstehen in der »Tiefe« der Seele und ihres Logos mittels

des wahrsagenden und wahrmachenden Wesenswortes, das, anders als Vielwisserei, das Eine-Weise zu wissen sucht und das die Orakelsprüche des delphischen Gottes als Zeichen zu deuten und die Widersprüche und Ärgernisse der Mythen aufzuheben versteht in der ontologischen Einheit der Gegensätzlichkeit alles Seienden (der griechische Ausdruck ἀ-λήθεια besagt das Nicht-latent-Halten). Von Heraklit bis Platon ereignete sich so eine »Entmythologisierung« (Bultmann) echt philosophischen Stils als dialektische, letzterdings ontologische Interpretation des mythischen Weltbildes.

Angesichts der nicht wenigen und oft großangelegten Mythen in platonischen Dialogen darf keinen Augenblick vergessen werden, daß es ein Philosoph, freilich ein Dichterphilosoph, aber doch ein Philosoph ist, der diese alten und neuen Mythen erfindet und gestaltet zu Gedankendichtungen; und im Phaidros, auf dem Gipfel platonischer Mythendichtung (Seelenmythos von dem geflügelten Gespann mit dem Führer und den beiden Rossen), werden am Schluß unmißverständlich gegenübergestellt das schöne Spiel, der edle Zeitvertreib mit mythischen Reden über Gerechtigkeit, und der große Ernst des dialektischen, philosophischen Gesprächs (276e–278b). Und in den Augen Platons ist es doch die Tragödie der Tragödien, die Tragödie des Philosophen, die der Philosoph Sokrates erleidet und die der Philosoph Platon dichtet (besonders im Phaidon), daß auch der Philosoph aus der Höhle und ihren Schattenbildern kommt und von daher aufsteigt ins Sonnenlicht der Ideen und von daher wieder hinuntersteigen muß zu den Höhlenmenschen, will er wirken, und daß dann sein wahrer Ernst zusammenstößt mit der falschen Wichtigkeit der Meinungen und der Philosoph nicht ernst genommen und verlacht wird, was dann wohl die Komödie der Komödien ist, die philosophische Tragikomödie.

Es wäre ein ebenso unphilosophisches wie auch untheologisches Mißverständnis, würden wir jenes platonische Verhältnis von Logos und Mythos christlich zu übersetzen versuchen in ein Modell für das Verhältnis von Logos und Mysterion in christlicher Theologie. Ein solcher Vergleich scheitert daran, daß in den beiden Bereichen die beiden Begriffspaare sehr unterschiedlich verstanden werden. Alles Wort des christlichen Theologen steht unter der geoffenbarten und offenbarenden Wahrheit des menschgewordenen Logos und so unter der Macht der Offenbarung im Christusmysterium (→Geheimnis). Mysterium und Logos verhalten sich nicht wie Bild und Wirklichkeit, sondern sind die eine gleiche Wahrheit. Dennoch hieße es einen beschränkten Horizont in philosophischer und theologischer Hinsicht an den Tag legen, würden wir keinen Blick dafür haben, was jenes platonische Hochbild philosophischer Theologie, übertragen im unterscheidenden Begriff, bedeuten kann und was es pädagogisch und hermeneutisch bedeutet hat für die alexandrinischen Denker Klemens und Origenes, pädagogisch für ihre durch den Logos geoffenbarte »göttliche Philosophie« (ein auf Platon [Phaidros] zurückgehender

Ausdruck) und hermeneutisch für die pneumatische, allegorische Exegese. Es sind christliche Denker, bei denen es nicht angeht, ihre christliche und denkerische Existenz aufzuteilen in den Philosophen und in den Theologen an ihnen und es ist eine christliche Form platonischen Philosophierens und ein geniales, schöpferisches Verständnis wie Mißverständnis des Philosophen Platon. Aber ist der christliche →Aristotelismus mittelalterlicher Theologen nicht ebenso ein geniales, schöpferisches Verständnis wie Mißverständnis des Philosophen Aristoteles, dessen, was Aristoteles unter Philosophie verstanden hat und was sich eben nicht mit dem Glauben zu einer Glaubenswissenschaft aristotelisch zusammenfügen läßt? So wird denn vom aristotelischen Modell zu reden sein.

b) *Das aristotelische Modell: Die »erste Philosophie« als Einheit von Ontologie und Theologie.* Der größte Schüler der platonischen Akademie vollzog doch auch ein Vermächtnis aus der Spätzeit Platons, wenn Aristoteles die Mythen den Dichtern überläßt, die gar vieles lügen; denn auch bei seinem Lehrer bedeutete der dialektische Logos mehr und mehr das Ende des Mythos und der eigenen philosophierenden Mythendichtung. Es war und blieb ein Hochgewinn für Philosophie und Theologie, daß die Philosophie frei wurde von Mythologie, auch einer philosophierenden, und so erst sich als reine Philosophie rein in sich selbst gründete. Und wiederum geschah es im Zuge der platonischen Akademie und ihres Wissensbetriebes und der griechischen Philosophie überhaupt, wenn ihr größter Schüler auch der große Polyhistor und der erste große Organisator der Wissenschaften wurde und die »Lehren« hinstellte wie Logik, Rhetorik, Poetik, Physik, Kosmologie, Meteorologie, Naturgeschichte, Zoologie, Psychologie, Ethik, Politik und Ökonomik. Aber gerade Aristoteles läßt die Philosophie nicht in den Wissenschaften und in einem Gesamtwissen aufgehen, sondern er hebt aus dem Kreis der Wissenschaften, aus dem »Wissen« die »Weisheit und Wissenschaft« einer »ersten Philosophie« klar heraus: Es ist die später sog. »Metaphysik« (zunächst gemeint als Ordnungsbezeichnung im »Corpus Aristotelicum« des Andronikus von Rhodus für die vierzehn Metaphysikbücher »nach den Physikbüchern«). Die aristotelische Metaphysik hat ihr eigenes Objekt oder vielmehr Subjekt, nämlich das →Sein des Seienden, und ihre eigene Methode oder Denkweise, nämlich den höchsten Abstraktionsgrad; sie ist die oberste Wissenschaft in der aristotelischen Dreiheit der theoretischen Wissenschaften: Physik, Mathematik, Metaphysik. Diese Dreiheit findet sich noch bei Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft«, freilich in der von der neuen mathematischen Naturwissenschaft wie aber auch vom physikalischen Unterbau der aristotelischen Metaphysik, von ihrer Physikotheologie nahegelegten Reihenfolge: Mathematik (als formale Wissenschaft), Physik, Metaphysik, der nunmehr ihr Anspruch als theoretische Wissenschaft abgestritten wird.

Aristoteles trifft über seine Metaphysik drei Bestimmungen, die aber

einen einheitlichen Begriff ergeben (Metaphysik VI). Sie ist Lehre vom Seienden als Seiendem, also was später Ontologie heißt und heute gern als Lehre vom Sein des Seienden ausgelegt wird. Als Wissenschaft vom Seienden, insofern es seiend ist, forscht die Ontologie nach den Urverhältnissen, Urgründen und ersten Ursachen des Seienden und seiner Erkennbarkeit, warum es seiend und erkennbar ist und warum Seiendes in seinem Sein da ist; so ist die Ontologie Prinzipienlehre und *prima philosophia* (Descartes, Meditationes de prima Philosophia), Fundamentalphilosophie, heute mit Vorliebe Grundwissenschaft oder Grundlagenforschung genannt (der letzte Ausdruck meint freilich auch und wohl zumeist die Grundlagenforschung in den Einzelwissenschaften selbst). Und als oberste Prinzipienlehre fragt sich die aristotelische Ontologie durch bis zur allersten Ursache, bis zu jenem einen Prinzip, an dem, wie Aristoteles sagt, Himmel und Erde hängen, und beweist das Dasein eines Geistes, der das Erst- und Unbewegt-Bewegende (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) ist, reine Selbstwirklichkeit und reines Sich-selbst-Denken (νοήσεως νόησις; Metaph. XII); so ist diese Ontologie Theologie, ein Name, den ihr Aristoteles gibt, und zwar da, wo er von Philosophie als Seinslehre spricht (Metaph. VI).

Mit der letzten Beifügung deuteten wir einen entscheidenden Punkt an. Es war eine unaristotelische Anreicherung und Verwässerung jenes aristotelischen Entwurfs einer philosophischen Theologie durch den Weg der Ontologie, als man in der Neuzeit Metaphysik als Oberbegriff ausgab für eine allgemeine Metaphysik, die Ontologie, und eine besondere Metaphysik, die aufgeteilt wurde in Kosmologie, (rationale) Psychologie und (philosophische) Theologie oder Theodizee. Mit Recht hat sich ein so bedeutender Metaphysiker und Aristoteleskenner unserer Tage wie Nicolai Hartmann gegen solche »Gebiete-Metaphysik« gewandt. Und er hätte sich auf Thomas berufen können, der in diesem entscheidenden Punkt die philosophische Theologie des Aristoteles besser verstanden hat als nicht wenige seiner Epigonen (siehe seine Einleitung zum Metaphysik-Kommentar). Das geradezu Unphilosophische an einer Theologie als spezieller Metaphysik ist, daß Gott, wie in der Theologie des Offenbarungsgottes, das Subjekt dieser Wissenschaft wird, von dem Aussagen gemacht werden, statt daß Subjekt dieser Wissenschaft das Seiende in seinem allgemeinen Sein bleibt, von dem in kausaler Prädikation eine allererste Ursache (und deren Seinsheiten) ausgesagt werden, die wir Gott nennen dürfen, und daß derart die Theologie der Philosophen sich ontologisch unterscheidet von jener Theologie der Theologen, in der Gott das Subjekt (und stets als Subjekt auch das Objekt) dieser Wissenschaft ist, und zwar das Subjekt, das von sich selbst und in Beziehung auf →Schöpfung und Geschöpf ausgesagt hat. »Zweifach ist die Theologie oder göttliche Wissenschaft: die eine, in der die göttlichen Dinge betrachtet werden nicht gleichwie als Subjekt der Wissenschaft, sondern gleichwie als Prinzipien des Subjekts, und solche ist die Theo-

logie, welche die Philosophen verfolgen und welche mit anderem Namen Metaphysik genannt wird; die andere aber ist die, welche die göttlichen Dinge selbst ihrer selbst wegen (Gott, wie er an sich selbst ist in seiner Gottheit) betrachtet als das Subjekt der Wissenschaft, und diese ist die Theologie, die in der Heiligen Schrift überliefert wird« (Thomas, In Boëth. de Trin. 9.5, a. 4 resp.). Das ist, ontologisch gesehen, der fundamentale Unterschied zwischen der Theologie der Philosophen und der Theologie der Theologen, der noch vor der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie liegt und diese Unterscheidung ontologisch trägt und ermöglicht. Jene Sätze des Fürsten der Scholastiker belegen, welch entscheidende Bedeutung der aristotelische Entwurf einer Theologie durch den Weg der Ontologie gewonnen hat für scholastische Philosophie und Theologie.

»Die Philosophie steht im Buch der Natur mit mathematischen Lettern geschrieben«; diesen Ausspruch Galileis hätte Aristoteles noch fundamentaler abwandeln dürfen: Die Theologie der Philosophen steht im Buch der Natur und des Geistes mit ontologischen Lettern geschrieben. Und den bezeichnenden Titel des Newtonschen Hauptwerkes »Philosophiae naturalis principia mathematica« hätte der Aristoteliker Thomas abwandeln dürfen: *Theologiae naturalis principia ontologica.* Und er hätte auch noch umfassender sagen können: *Theologiae naturalis et supernaturalis principia ontologica.* Denn das Sein reißt nicht ab vor dem göttlichen und übernatürlichen Sein, sondern es waltet Entsprechung des Seienden, *analogia entis* (→Analogie). Und wenn der Theologe darauf bedacht ist, daß sich der transzendentale Anspruch des Philosophen und seiner Ontologie nicht überhebe gegen einen Anspruch der Theologie aus Offenbarung und Glauben, so ist es das ebensogute Recht des Philosophen, darauf bedacht zu sein, daß sich ein solcher Anspruch des Theologen nicht gegen das Sein überhebe und in einen theologischen Nihilismus stürze.

4. *Kants Revolution der philosophischen und theologischen Denkart.* Der Großangriff gegen die erste Philosophie als Ontologie und als Theologie durch Ontologie (Descartes: Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur) erfolgte in Kants »Kritik der reinen Vernunft«: Unser theoretisches Wissen erfasse »Erscheinungen«, nicht »Dinge an sich«, es sei eingegrenzt auf »Gegenstände möglicher Erfahrung« (unserer Sinne in Raum und Zeit); danach entfällt Ontologie als Wissenschaft vom Sein des Seienden und fällt Ontologie, fällt auch Theologie durch den Weg und die Wissenschaft der Ontologie. Und wie an die Stelle der alten, spekulativen Metaphysik nun als erste Philosophie, als oberste Grundwissenschaft die »Kritik« eben jener spekulativen Metaphysik trat, eine neue Ontologie nicht mehr vom Sein, sondern vom (transzendentalen) Bewußtsein des Seienden, so trat an die Stelle der Physiko- und Ontotheologie eine Theologie des sittlichen Vernunftglaubens aus Postulaten der praktischen Vernunft.

Die Revolution der philosophischen und metaphysischen Denkart wurde auch eine Revolution der theologischen Denkart.
War und ist so Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich, so war und bleibt sie doch stets wirklich als Anlage in der »tiefverborgenen Natur des Menschen«. Über dem »Schulbegriff« von Philosophie »gibt es aber noch einen ›Weltbegriff‹ *(conceptus cosmicus)*, der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideal des ›Philosophen‹ sich als ein Urbild darstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft *(teleologia rationis humanae)*, und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft« (B 866f). Derart anklingend an den alten Spruch *sapientis est ordinare* heißt es, aber mit einem bezeichnenden, in der Philosophie seit alters her gültigen Beisatz: »Philosophie bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft« (und der »Kritik«, die eine Schutzwehr errichte gegen Dogmatismus und Skeptizismus). »Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller ›Kultur‹ der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist« (B 878).
Außer Aristoteles hat in alter und neuer Zeit kein Denker so wie Kant den Begriff einer sich selbst das Gesetz gebenden, freien und reinen Philosophie verwirklicht und so den Satz des Aristoteles aus seiner Metaphysik (982a 17/18) wieder wahrgemacht: Der Weise hat keine Befehle zu empfangen, sondern Gesetze zu geben. Welcher Gewinn gerade reine Philosophie für die Theologie der Theologen zu werden vermag, hat die mittelalterliche Rezeption des Aristoteles an den Tag gelegt, die freilich Werk und Wagnis eines starken Theologengeschlechtes war, solcher Männer wie eines Albertus Magnus und Thomas von Aquin und Duns Scotus. Philosophie, die es wirklich und rein ist, war und wird immer sein der schwerste und wirksamste Widerstand, den der Theologe in seine Arbeit einzuschalten hat. Auch wo eine Philosophie inhaltlich einer Theologie sozusagen auf halbem Weg entgegenkommt, ist und bleibt der Anspruch des freien Philosophen in Kraft, auf sich selbst zu stehen und so und allein so sich auch unterzuordnen höheren Mächten, d. h. sich nicht einfach unterordnen zu lassen, sondern sich selbst in →Freiheit zu begrenzen und unterzuordnen aus dem Gottesgesetz der Menschenvernunft. So mag sogar das Wort von der *philosophia ancilla theologiae* eine philosophische Sinngebung erhalten, nämlich so wie Kant es im »Streit der Fakultäten« neu verstand, daß die Dienerin ihrer gnädigen Frau nicht die Schleppe nachtrage, sondern die Fackel vorantrage. Solche Selbständigkeit und Freiheit des Philosophen, die ihn unmittelbar zur Wahrheit sein läßt, ist doch – daran hat sich der Theologe und Christ zu erinnern – das philosophische Gegenstück zur Freiheit des Christenmenschen im Evangelium: Der geistliche Mensch beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt (1 Kor 2, 15). In einem

totalitären Gesellschaftsbilde hat solche Philosophie und Theologie nichts zu suchen, wohl aber sich trotzdem zu behaupten in ihrem Anspruch aus Geist und Freiheit.

5. *Philosophische Wiederkehr des Seins: das Alte im Neuen und Neue im Alten.* Sich mit Kant (und mit einem großen Denker überhaupt) auseinandersetzen, heißt das Neue wieder an das Alte knüpfen und im Alten das Neue und im Neuen das Alte sehen und so das Alte neu sehen (Nicolai Hartmann). Das besagt insbesondere für die Auseinandersetzung mit Kant: Nach seiner »Kritik« kann Ontologie als Lehre vom Sein des Seienden nur noch wiedergewonnen werden über den Weg einer Lehre vom transzendentalen Bewußtsein des Seienden, wozu bei den Alten bedeutende Ansätze sich finden und fanden. Ontologie erforscht das Sein und Bewußtsein des Seienden; sie ist Metaphysik des Seins und der Erkenntnis (Nicolai Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis). Nach den spekulativen Systemen der Fichte, Schelling und Hegel und nach den Methodenphilosophien des Marburger und Badischen Neukantianismus (Cohen und Natorp, Windelband und Rickert) war es die Phänomenologie Husserls, in deren Weiterführung Scheler zu den Sachen selbst und den materialen Werten (in Überwindung des kantischen »Formalismus in der Ethik«) durchbrach, Nicolai Hartmann zum an-sich-seienden Gegenstand und zu einer »kritischen Ontologie« (vor allem Kategorien- und Seinsschichtenlehre), Heidegger zur »Existenz« und zu einer Fundamentalontologie des menschlichen und geschichtlichen Daseins. »Man kann also sicher sein, . . . man werde jederzeit zu ihr (der Metaphysik) wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren« (Kant, B 878).

Die Schule und Methode der Phänomenologie (H. Conrad-Martius, E. Stein, D. von Hildebrand) lehrten auch neuscholastische Philosophen, die überkommenen scholastischen Thesen wieder auf die ursprünglichen Phänomene selbst und die sich aus ihrer Analyse stellenden Probleme zurückzuführen und die Thesen des Systems von den Phänomenen und Problemen her zu buchstabieren und nicht die Phänomene und Probleme in der Begrifflichkeit der Thesen und des Systems zuzudecken. Und während im vorigen Jahrhundert die neuscholastische Auseinandersetzung mit der kritischen und neuzeitlichen Philosophie nicht bloß vom Neuen nur zu oft ein Zerrbild gab, sondern auch die Philosophie der Alten und des Thomas zurechtmachte zum eingängigen und entschärften Hausgebrauch – das verdiente Mißgeschick aller bloßen Repristination –, so ist in dieser Sache in unserem Jahrhundert ein erfreulicher und bedeutsamer Wandel geschehen; es genüge, Namen wie Maréchal, Przywara, Gilson zu nennen.

6. *Philosophia perennis; Philosophiegeschichte.* Überschauen wir zum Schluß den geschichtlichen und sachlichen Weg der Philosophie, wie er sich uns dargestellt hat, so darf schon, namentlich in Hinsicht auf die stete philosophische Wiederkehr des Seins, von einer *philosophia perennis* geredet werden, dies allerdings im philosophischen Sinn.

Dieser Ausdruck (seit einem Buchtitel von 1540) ist nämlich verschieden, mehr statisch und mehr dynamisch verstanden worden. Im statischen Begriff einer »immerwährenden Philosophie« wird ein bestimmter Status oder Stand der Philosophie verewigt, etwa die aristotelisch-thomanische Philosophie als besonders entsprechend einem bei allen Völkern und zu allen Zeiten gültigen Stammbesitz an metaphysischen Wahrheiten. Im dynamischen oder dialektischen Begriff von immerwährender Philosophie geht es auch um bleibende Gehalte in den Problemstellungen und Problemlösungen, aber als ein Ewiges oder Dauerndes, das sich in einer steten geschichtlichen Entwicklung (→Geschichtlichkeit der Wahrheit oder vielmehr unserer Wahrheitserkenntnis) und in einer Fülle gegensätzlicher Problem- und Denkergestalten (Dialektik) auszeitigt. Es braucht nicht gesagt zu werden, welcher Begriff von *philosophia perennis* der philosophischere ist.
Die Geschichte der Philosophie gehört also (bereits nach dem Verfahren des Aristoteles in seiner »Metaphysik« [*A* als problemgeschichtliches Buch]) mit in die philosophische Besinnung – nach einem schönen Wort Clemens Baeumkers: »als Rettung und als Kritik. Als Rettung, indem sie die bedeutsamen Gedanken der großen Meister, die Errungenschaften einer Forschung, die doch so wenig wie die Wahrheit selbst erst von heute ist, die Baustoffe einer ›Philosophia perennis‹, wie Leibniz sie nennt, in fortschaffender Fruchtbarkeit lebendig erhält als organische Weltanschauung nach Trendelenburgs bekanntem Wort. Als Kritik aber erweist sich die geschichtliche Betrachtung, indem sie auch das am höchsten Geschätzte in seiner geschichtlichen Bedingtheit begreifen lehrt und so den Bestrebungen einer bloßen unselbständigen Repristination einen Damm entgegenstellt.«
7. *»Christliche Philosophie«: Philosophie und Weltanschauung*. Es versteht sich, daß die sog. »christliche Philosophie« sich gerade auch als Erfüllung der *philosophia perennis* weiß. Ob diese in unseren Tagen beliebte Wortprägung glücklich war und ist, muß angesichts möglicher und tatsächlicher Mißverständnisse und Fehldeutungen bezweifelt werden. Jedenfalls darf »christliche Philosophie« nicht etwas sein, das zwischen Philosophie und (übernatürlicher) Theologie wie in einer Hängematte schaukelt, bei welchem Anblick es dann weder dem Philosophen noch auch dem Theologen wohl zumute sein kann. Zur Sache selbst tut als erstes die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Weltanschauung und so zwischen Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Weltanschauung not. Philosophie bezieht, wie wir von Kant uns sagen ließen (unter 4), alles auf Weltanschauung, aber durch den Weg der Wissenschaft. Es gibt nun christliche Weltanschauung, aber keine christliche Wissenschaft rein im methodologischen Sinn; denn das würde den Unsinn einer christlichen, theologischen Sonderlogik einschließen, während doch die Logik nur eine ist für all unser Denken und Wissen. Ist also der wissenschaftliche Logos die alleingültige Form philosophischer Begründung und Bewahrhei-

tung, sofern Philosophie als Wissenschaft auftritt, so braucht er jedoch nicht die alleinige weltanschauungbildende Kraft zu sein, wie auch in Platons Philosophieren (siehe unter 3a) noch Mythos und Eros, freilich unter dem Wahrheitsmaß des Logos, als weltanschauliche Bildekräfte wirksam sind. Weltanschauung hat noch andere Inhalte und Ursprünge als bloß die der wissenschaftlichen Forschung. Soll von christlicher Philosophie geredet werden – aber besser meidet man den Ausdruck –, so im Sinn weltanschaulicher Ausrichtung und Einordnung des Philosophierens auf die höhere Wahrheit des gläubigen Gottes- und Menschenbilds beim christlichen Philosophen, nicht aber im Sinn des Philosophierens aus Gründen der Offenbarung und der Glaubensgeheimnisse; das zweite wäre Glaubenswissenschaft; Philosophie aber ist Vernunftwissen und muß sich dabei bescheiden um ihres Anspruchs und um des Anspruchs der Theologie willen. Auch scholastische und neuscholastische Philosophie (→Scholastik) versteht sich als eine Methode reinen Philosophierens nach der Art aristotelischen Philosophierens und im Geist der oben genannten *philosophia perennis* und »organischen Weltanschauung«. Je reiner eine Philosophie als solche ist, desto brauchbarer ist ihre Begrifflichkeit für die glaubenswissenschaftliche Theologie. Der christliche Glaube aber wird das Philosophieren an die Hybris des »Seinwerdens und Erkennens wie Gott selbst« (Gn 3, 5) erinnern, wie er freilich auch den Theologen wegen seiner Hybris, der *rabies theologorum*, der Streitwut der Theologen, mahnen wird.

8. *Philosophische Fakultät; Studium universale*. Seit der mittelalterlichen Schöpfung der Universitäten galt bis auf die Schwelle des vorigen Jahrhunderts der philosophische *Ordo* oder die Artistenfakultät als die untere Fakultät, weil Vorfakultät zu den oberen Fakultäten Theologie, Jurisprudenz, Medizin. Im 19. Jh wurde sie, wie Kant es in seinem »Streit der Fakultäten« angekündigt hatte, die Universalfakultät bei Gleichordnung aller vier Fakultäten. In der Tat ist insbesondere die Philosophie Kern und Stern der inneren *Universitas litterarum* und soll darum auch im *Studium universale* oder *generale* Kern und Stern sein. Es darf aber darum die Philosophie sich nicht selber in eine immer zahlreicher werdende Reihe von philosophischen Fächern oder Gebietsphilosophien auflösen (wie etwa Philosophie des Rechts, der Gesellschaft, der Kunst, der Sprache, der Religion usw.) – hier und da heute eine ernste Gefahr –, sondern sie muß in notwendiger Spezialisierung immer auch eine Not sehen, die immer wieder gewendet werden muß im steten Blick auf die metaphysische, ontologische Mitte aller Philosophie, auf das Philosophieren über das Sein und Bewußtsein des Seienden und über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie durch den Weg und die Wissenschaft der Ontologie.

E. GILSON – PH. BÖHNER, Die Geschichte der christlichen Philosophie. Paderborn-Wien-Zürich 1937; W. NESTLE, Vom Mythos zum Logos. Stuttgart [2]1940; W. BRUGGER, Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1947 ([8]1961); K. JASPERS, Einführung in die Philosophie

München [2]1949; E. GILSON, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Freiburg 1953; W. JAEGER, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953; N. HARTMANN, Einführung in die Philosophie. Göttingen [3]1954; J. HOFFMEISTER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955; G. SÖHNGEN, Philosophische Einübung in die Theologie. München 1955; H. MEYER, Systematische Philosophie I–III, Paderborn 1955–59; A. BRUNNER, Die Grundfragen der Philosophie. Freiburg [4]1956; M. HEIDEGGER, Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 1956; W. KEILBACH, Einübung ins philosophische Denken. München 1960; H. SCHOLZ, Mathesis universalis. Basel-Stuttgart 1961.

G. Söhngen

G. EBELING, Theologie und Philosophie, in: RGG VI ([3]1962), 782–830; O. MUCK, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964; DERS., Christliche Philosophie. Kevelaer 1964; R. SCHERER, Philosophieren im Horizont des Glaubens, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 531–555; R. BULTMANN, Zur Frage einer »Philosophischen Theologie«, in: Glaube und Verstehen IV. Tübingen 1965, 104–106; H. GOLLWITZER – W. WEISCHEDEL, Denken und Glauben. Stuttgart 1965; K. RAHNER, Philosophie und Theologie, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 91–103; G. SÖHNGEN, Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 905–948 (Lit.); M. CURTAIN, The Integration of Philosophy and Theology, in: The Irish Theological Quarterly 33 (1966), 457–466; J. A. MARTIN, The New Dialogue between Philosophy and Theology. New York 1966; O. H. PESCH, Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: ThQ 146 (1966), 159–212; H. R. SCHLETTE, Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: E. Neuhäusler – E. Gössmann (Hrsg.), Was ist Theologie? München 1966, 9–24; K. RAHNER, Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 66–87; H. R. SCHLETTE, Philosophie – Theologie – Ideologie. Erläuterung der Differenzen. Köln 1968; R. SCHAEFFLER, Philosophie, in: SM III (1969), 1164–1194 (Lit.); K. RAHNER, Philosophie und Theologie, in: ebd. 1205–1215.

PLATONISMUS UND NEUPLATONISMUS

1. Platon geht – im Kampf gegen den Relativismus der Sophisten – von der Einsicht aus, daß es sinnvolle Aussagen überhaupt nur dann gibt, wenn sie sich auf einen allgemeingültigen Sachverhalt beziehen: auf eine unwandelbare Wesensform, die zwar den ständig im Wandel befindlichen, realen Gegenständen bald zu-, bald abgesprochen wird, je nachdem sich diese verändern, die aber an sich eindeutig und unwandelbar bestimmt sein muß. Das ist der Grund, daß sich unser wahrnehmendes Erkennen zwar auf die wandelbare Tatsache beziehen kann, daß diese oder jene Wesensform am Gegenstande bald aufscheint, bald nicht, unser denkendes Erkennen aber auf die unwandelbare Beschaffenheit dieser Wesensform *selbst* gerichtet ist, d. h. auf das Urbild, wovon uns in der jeweiligen Seinsbeschaffenheit des konkreten Gegenstandes nur ein unvollkommenes, zeitliches Abbild entgegentritt, das am Urbild nur »teilhat« (→Teilhabe), nicht »es selbst ist«.

So zerfällt das All in zwei Bereiche: Die →Welt der Urbilder (der Ideen), der →Wahrheit, des →*Seins* und die Welt der Abbilder, der Veränderung, des *Werdens*, die eine Mischung von Sein (wegen des »Teilhabens« am Urbild) und von Nichtsein (wegen der Unvollkommenheit des *Nur*-Teilhabens und wegen der Veränderlichkeit der Abbilder) darstellt. Zwischen beiden steht die *Seele*. Sie lebt und wirkt in

der veränderlichen Welt, aber ihre eigentliche Heimat ist die Welt der ewigen Urbilder. Denn sie ist imstande, mit dem Geiste die unveränderlichen Wesensformen zu erfassen, wenn der Anblick der Abbilder in ihr die »Erinnerung« an die Urbilder erweckt, die sie in einem zeitlosen »Vorher« schon erblickt hat.
Zunehmend macht sich aber die Einsicht geltend, daß diese Wesensformen in einem denkerisch erfaßbaren Zusammenhang der Über- und Unterordnung, des Allgemeinen und Besonderen, des Bedingenden und Bedingten stehen, der sie zu einem, durch das »Band« der denkenden Überlegung gehaltenen, notwendigen und geordneten Gefüge zusammenschließt. Daraus folgt aber, daß es möglich sein muß, auf dem Weg der »aufsteigenden Dialektik« über das je Allgemeinere zu einer »Idee der Ideen« zu gelangen, die als das schlechthin Allgemeinste alle anderen in sich enthält, aber eben durch ihre Allumfassendheit eindeutig bestimmt ist und als ungeteilte Einheit in einem Denkakt erfaßt werden kann. Ja der Erkenntnischarakter, den jede einzelne Ideenerkenntnis hat, stammt nur daher, daß von diesem »Gipfel der Erkenntnis« aus jede Einzelidee (in der »absteigenden Dialektik«) als Teilaspekt dieser Gesamtschau gesehen werden kann. Ebenso geht bei der »aufsteigenden Dialektik« der Antrieb zum Suchen nach dem Allgemeinen und schließlich dem alles umfassenden Allgemeinsten von dem »Vorwissen« um diese Idee der Ideen aus, das in jeder Einzelidee, als einem Teilaspekt dieses Ganzen, auf das Ganze vorweisend und hinweisend wirksam ist. Erlebnismäßig noch intensiver drückt sich die Dynamik dieses Aufstieges zur überbegrifflichen »Einheitsschau« dort aus, wo man nicht erkennend von Wesensform zu Wesensform, sondern liebend von dem Schönen, das nur Abglanz und »Teilhaben« ist, zu dem »Schönen selbst« emporsteigt, zu der unmittelbaren, unaussagbaren Anschauung, von der Platons Symposion handelt. Wenn aber dieses »Schauen« der wesensgemäße Zustand der Seele ist, dann bedeutet ihr Dasein in der sichtbar-zeitlichen Welt ein Gefallensein aus ihrer »ursprünglichen« Heimat, und die Erhebung zum »wahren Sein« ist die Rückkehr zu ihr. Dieser Gedanke wird mit dem ganzen Bilder- und Symbolschatz der altgriechischen Mysterien veranschaulicht.
In den Altersdialogen (insbesondere Parmenides und Sophistes) tritt ein neuer Gesichtspunkt hinzu: Wenn sich die Einzelidee aus der »Idee der Ideen«, d. h. dem All-Einen, dadurch entfaltet, daß die Fülle des Seins, die im All-Einen enthalten ist, in der Einzelidee durch die »Andersheit« jeweils zu einem »So-Bestimmten« eingeschränkt wird, so daß jedes determinierte Sein (auch im Bereich der Ideen) aus der Einschränkung des vollen Seins durch das korrelate Nichtsein hervorgeht, dann kann man nicht mehr die Ideen, als die Welt des Seins, der realen Welt, als dem Bereich des Nichtseins (in dem sich das Sein der Ideen nur »spiegelt«), im Ganzen gegenüberstellen. Der Vorgang der Entfaltung der Ideen aus dem Einen stellt sich vielmehr selbst schon als eine Verflechtung und »Mischung« von Sein und Nichtsein

dar und somit als ein zeitloses »Werden«, schon im Bereich der Ideen selbst. Sogar die Entfaltung des Zahlenmäßigen wird als ein solches Hervorgehen des Vielen aus dem Einen durch Teilung und »Anders-heit« begriffen; wie sich die Idee im realen Gegenstande, so spiegelt sich die (ideale) Zahl »an sich« in der mathematischen Meßbarkeit des räumlich und zeitlich Erstreckten. Dennoch ist die Materialität selbst, als das Substrat dieser Meßbarkeit, kein ontologisches Derivat des idealen Zahlenbereichs; ebenso ist auch das Verhältnis des »Teil-habens« der realen Dinge an den ewigen Ideen, die sie im räumlich-zeitlichen Bereiche »abbilden«, kein Prozeß des Hervorganges der Einzeldinge aus der Idee (wie es die Ausgliederung des Besonderen aus dem Allgemeinen im Ideenbereiche war), und der »Fall« der Seele ist kein ontologischer »Hervorgang« aus der höheren Sphäre. Die Sphären stehen – ontologisch unverbunden – neben- (oder: über- und unter-)einander.

2. Die Verbindung wird erst im *Neuplatonismus* vollzogen und von Plotin klassisch formuliert. Dies geschieht dadurch, daß der platoni-sche Gedanke von der »Ausgliederung« der Ideen, als einer fort-schreitenden Einschränkung des Seins durch das Nichtsein, mit der Idee des »Abfalls« in die niedrigere Seinssphäre so verknüpft wird, daß alle Seinssphären bis hinab zur materiellen Welt in den Prozeß der Ausgliederung alles Seins aus dem Ureinen miteinbezogen wer-den: gleichsam als die konzentrischen Wellenringe des aus dem Allmittelpunkt ausströmenden Seins (wobei gewiß die stoische Vor-stellung des zentralen Urfeuers, aus dem sich peripherisch die kos-mische Vielfalt »erkaltend« ausgliedert, modellhaft-anregend mit-gewirkt hat). Die Verknüpfung beider Gedanken wird aber durch die für den ganzen Neuplatonismus grundlegende Vorstellung der »Ausstrahlung« ermöglicht. Die »Spiegelung« in der nächstfolgenden Sphäre ist nicht etwas, das die Wesenheit der oberen Sphäre nicht berührt (wie im Altplatonismus), im Gegenteil: Jedes Wesen in jeder Sphäre hat das Streben, ein Abbild von sich in der niedrigeren Sphäre zu erzeugen; dieses Streben gehört so zu seinem Wesen wie der Lichtstrahl zu der Lichtquelle (→ Licht). Aus dem »Abfall« (der »nicht sein sollte«) wird so ein (wesensnotwendiger) »Abstieg«, der die Viel-falt des Seins erst aufbaut. Dieses »Hereinragen« der oberen Stufe in die niedrigere (wenn auch der »Wesenskern« in der höheren Stufe »bleibt« und nur mit seiner »Strahlung« in die niedrigere Sphäre eingeht) ist ein stufenweises Eingehen des Seins in das Nichtsein. Denn das Hereinragen vollzieht sich ja dadurch, daß die höhere Wesenheit ihre Seinsfülle, in ihrer Ausstrahlung auf die niedrigere Seinssphäre, durch deren Seinsbedingungen, d. h. durch deren rela-tives Nichtsein, beschränken läßt.

Dadurch tritt das »Eine« noch deutlicher an die Spitze der Seins-hierarchie. Denn während für Platon das Eine, aus dem sich die Ideen in denkerisch nachvollziehbarer Entfaltung ausgliederten, als allum-fassende Idee zugleich höchste Bestimmtheit (πέρας) war, wird es

jetzt erst wirklich ἄπειρον, das Unendliche, das nur so erkannt werden kann (was schon kein Erkennen mehr ist, sondern ein Einswerden), daß das Erkennende jede Bestimmtheit, auch die des Ideellen, übersteigt und von sich abtut. Denn der νοῦς, als Inbegriff der Ideen, ist schon die erste Ausstrahlung des ungeteilten Einen in die Vielheit, so wie die Seele Ausstrahlung des ewigen, unwandelbaren νοῦς ins Lebendig-Bewegte ist und das körperlich gestaltete Sein Ausstrahlung der Seele ins Formlos-Materielle. Dieses steht als das wesenhaft Unbestimmte, nur Bestimmbare, auch weiterhin, wie bei Platon, dem Sein, das wesenhaft Form ist, als das prinzipiell »Andere« gegenüber – aber nicht anders, als es jede niedrigere Sphäre der nächsthöheren gegenüber tut, insofern sie einerseits die Negation der Seinsbeschaffenheit der nächsthöheren Seinssphäre ist und doch andererseits eben die »Andersheit« darbietet, in die hinein sich die Ausstrahlung der Wesenheit der höheren Sphäre vollziehen kann. So ordnet sich selbst die materielle Welt in die »goldene Kette« ein, die vom obersten Sein und dem »Einen«, das noch jenseits des Seins steht, bis zum letzten Abglanz des Seins im Materiellen hinabreicht, Stufe mit Stufe wesenhaft verbindend. An dieser Kette steigen die Wesen auch wieder zum Gipfel alles Seins empor. Denn jedes Wesen, das sich seines Ursprungs aus der nächsthöheren Sphäre bewußt wird, kehrt damit schon zu der Sphäre zurück, aus der es ausgestrahlt ist, und wird wieder das, woraus es hervorging (und was es, wurzelhaft, auch immer geblieben ist), bis hinauf zum Wiederaufgehen seines endlichen Wesens in der Ureinheit (→Einheit).

Man kann diesen Vorgang entweder so beschreiben, daß man das bestimmte, endliche Sein selbst als Wesen des endlichen Seins auffaßt und sagt, es müsse aus seiner Wesenheit heraustreten, sich selbst übersteigen, seinen endlichen Rahmen zerbrechen, um mit dem jeweils Höheren und schließlich mit dem Einen selbst vereint zu werden (die »ekstatische« Auffassung). Man kann aber auch als sein Wesen den unter aller Überkleidung mit den »Hüllen« des »Anderen« (d.h. der Seinsbeschaffenheit der niedrigeren Sphären) unverändert bleibenden, göttlichen Wesenskern bezeichnen, den es nur durch Einkehr in den eigenen Wesensgrund von diesen Überkleidungen zu befreien gilt, damit das so in sich »Eins-Gewordene« mit dem ihm wesensgleichen »Einen« wieder vereint werde (die »Seelenfunken«-Auffassung). Scheinbar sind das zwei diametral entgegengesetzte Antworten auf die Frage: Was ist das Wesen »selbst« – sein endlicher Seinszustand oder sein göttlicher Wesenskern? Aber die Seinsschau, die durch beide Aspekte ausgedrückt wird, ist im Wesen die gleiche.

3. Auf den ersten Blick scheint dieses Gedankengebäude überaus dazu geeignet, um mit seinen Grundbegriffen *christliche Grundwahrheiten* auszudrücken: Mit dem Begriff des endlichen »Teilhabens« am unendlichen Sein die Lehre von der Geschöpflichkeit alles Endlichen (→Schöpfung); mit dem Begriff der Gottverwandtschaft der Seele die Lehre von ihrer Gottebenbildlichkeit (→Bild); mit dem Begriff der

unmittelbaren, das All in einem Erkenntnisakt umfassenden, überrationalen Anschauung aller Wesen in dem Urquell alles Seins selbst die christliche Lehre von der *visio beatifica*; mit dem blitzartigen Aufleuchten dieser Erkenntnis schon im zeitlichen Dasein, in außergewöhnlichen Augenblicken der Ekstase, das Phänomen der→Mystik; mit dem »Vorwissen« vom Absolutum, das schon im Suchen nach ihm wirksam ist, die christliche Glaubensgewißheit (→Glaube); mit dem Begriff des zeitlichen, irdischen Daseins der Seele als eines Gefallenseins die Lehre vom ursprünglichen Gnadenstande, von der Verfinsterung und Schwächung der erbsündigen Menschennatur und von der jenseitigen Heilsbestimmung des Menschen (→Gnade; →Natur; →Erbschuld).

In einer solchen Verwendung der platonischen Begriffe als Ausdrucksformen christlicher Wahrheiten liegt aber auch zugleich die Gefahr einer Bedrohung ihres wesentlich christlichen Gehaltes. Die Idee, daß die volle, unmittelbare, übervernünftige Erkenntnis, wie sie der Platonismus postuliert, nur die der Seele wesenhaft zukommende Entfaltung ihrer wahren, inneren Geistnatur ist und daß das auf dieses Erkennen hinzielende und zum Streben nach ihm antreibende »Vorwissen« die Grundkraft des Erkenntnisvermögens selbst ist, verwischt (auf die *visio beatifica* und die Glaubensgewißheit angewandt) die Grenze zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Bereich. Mystik, die eine charismatische Gabe und eine Entfaltung der Gnade ist, wird zu einer notwendigen Stufe beim Aufstieg von der »getrübten«, irdischen Erkenntnisweise der Seele, die ihr wesenswidrig ist, zu ihrer vollen Wesensentfaltung, also zu etwas Ontischem, nicht Gnadenhaftem. Das zeitlich-irdische Dasein der Seele an sich, nicht nur ihre sündhaft verschuldete Verfinsterung, wird zu etwas ihrem Wesen Widersprechendem. Das Geistigsein an sich, und nicht erst die dem Geistwesen geschenkte Gnade, bedeutet schon Gottnähe, mehr noch: Gottförmigkeit; Gnadenstand und ontologischer Rang werden so gleichbedeutend, das →»Heil« ist mit der Seinsstufe identisch, die das Wesen einnimmt.

Vor allem aber bedroht, ja negiert die platonische Seinslehre den Begriff der Geschöpflichkeit selbst, und zwar – obwohl es scheinen könnte, daß die Lehre von der »Ausstrahlung« und dem »Hervorgehen« alles Seins aus dem Einen der Schöpfungslehre sehr nahe steht – in der neuplatonischen Fassung noch mehr als in der altplatonischen. Denn im alten Platonismus ist der Schöpfungsbegriff nur dadurch ausgeschaltet, daß die beiden Sphären – Ideenwelt und zeitlichmaterielle Welt – unverbunden, aber gleich ewig nebeneinanderstehen. Doch ist weder die Entfaltung der Ideen ein »Abfall«, noch ist das Teilhaben des Realen an der Idee eine »Begrenzung« der Idee durch das Teilhabende. Im Neuplatonismus hingegen, der das Prinzip der Entfaltung des Vielen aus dem Einen auf dem Wege der schrittweisen Beschränkung dieses Einen durch die »Andersheit« und das »Nichtsein« (das für Platon nur im Ideenbereich galt) auch auf

den Hervorgang der niedrigeren Sphäre aus der höheren überträgt, bedeutet die Seinsart der niedrigeren Sphäre und das determinierte Eigensein, das jedes Wesen in dieser niedrigeren Seinssphäre hat, eben die Schranke, die es dem vollen Einströmen des Seins, dem uneingeschränkten Teilhaben am unendlichen Einen begrenzend (und dadurch sich erst zu diesem endlichen Wesen einschränkend) entgegenstellt. Was es zu dem konstituiert, was es ist, ist eben das Negative in ihm, die »Andersheit«, die es dem uneingeschränkten Gegenwärtigwerden des Göttlichen in ihm entgegensetzt. Sein Eigensein ist, insofern es eine Einschränkung des wesenhaften Gottseins ist, zugleich schon wesenhaft Gottferne. Zu Gott gelangt es nur dadurch, daß sein besonderes, eigenes, determiniertes Dasein aufgehoben und beseitigt wird. Ob man nun sagt, daß es dieses Dasein verliert und in ein höheres eingeht, oder ob man erklärt, daß nur die Hülle abgelegt werden muß, die dieses besondere Dasein charakterisiert hat, damit die wesenhafte Göttlichkeit seines Seinskerns rein hervortritt – auf jeden Fall ist sein geschöpfliches Dasein etwas, das »nicht sein sollte«. Sein endliches Wesen selbst steht trennend zwischen ihm und Gott (dabei liegt es noch überdies in der Logik dieses Gedankens, daß beim Aufstieg zu Gott von Stufe zu Stufe alle Daseinssphären, die zwischen ihm und Gott liegen – und die auch die Stufen seines Abfalles waren –, nacheinander durchlaufen und im Durchlaufen aufgehoben werden müssen, damit es zur »Einigung mit dem Einen« kommen kann). Das endliche, zeitliche Wesen selbst ist wesenhaft Gottferne.

Ein echter Begriff des Kreatürlichen, das selbst noch in der gnadenhaften Verklärung seinem Wesen nach bleibt, was es ist, und gerade, weil es nicht »Gott selbst« wird, doch in alle Ewigkeit neben Gott als Eigenwesen bestehen bleibt, wird damit völlig unmöglich gemacht. Endliches Sein ist, neuplatonisch gesehen, ein Schwebezustand zwischen: wesenhaft Gott sein (im Seinsgrunde) und wesenhaft widergöttlich sein (in der endlichen, kreatürlichen Wirklichkeit). Die Vergötterung der Kreatur (in ihrem angeblichen »eigentlichen Wesen«) führt dazu, daß die Kreatürlichkeit an sich als das Böse, Widergöttliche, von Gott Trennende empfunden wird. Für den Neuplatonismus gibt es nicht: Gott und das »Geschöpf Gottes«, sondern nur: Gott und den »Abfall von Gott«.

Da aber dieser »Abfall« zugleich notwendige »Ausstrahlung« ist (wenn auch das »Anderssein«, das »Heraustreten«, das »Fürsichseinwollen« im Neuplatonismus oft noch in der altplatonischen Weise als »Schuld« aufgefaßt wird – Schuld wessen? Wer war *der*, der heraustrat, bevor er wirklich herausgetreten war?), so werden »Abfall von Gott« und »Rückkehr zu Gott« zu einem ewigen Kreislauf, der selbst zum Wesen Gottes gehört wie das Ausstrahlen zur Lichtquelle. Ja die Stufenstruktur dieses Abfalls wird zugleich, da diese Ausstrahlung zur Wesenheit des Ausstrahlenden gehört, zum Strukturgesetz der Selbstentfaltung Gottes in das »Andere« hinein, das insofern gleichewiges, notwendiges Korrelat Gottes wird, obwohl es in sich das

wesenhaft Widergöttliche ist. An diesen Konsequenzen wird deutlich, wie weit man hier vom christlichen Schöpfungsbegriff entfernt ist.
Bei christlicher Verwendung platonischen Gedankengutes handelt es sich deshalb auch nie um die Übernahme des ganzen Systems, sondern um die Entlehnung einzelner Gedankenmotive. Dabei muß von Fall zu Fall festgestellt werden, wie weit das Übernommene im christlichen Sinn umgedeutet und tragbar gemacht wurde oder wie weit die Gefahr besteht, daß die entlehnte Ausdrucksform den christlichen Gehalt selbst entstellen könnte.
Diese Gefahr haben die Apologeten der ersten Jahrhunderte erstaunlich klar gesehen. Justin lehnt den Begriff der »Wesensverwandtschaft« der Seele mit Gott als Erklärung ihrer Fähigkeit, Gott zu schauen, entschieden ab. Tatian betont den Gegensatz zwischen dem christlich verstandenen Weltende und der Idee der zyklischen Wiederkehr im antiken Weltbild. Athenagoras und die »Cohortatio ad Graecos« formulieren unübertrefflich den Gegensatz zwischen unpersönlichem Absolutum, aus dem die Welt emaniert, und dem christlichen Schöpfergott: »Ihr sagt: das Sein, wir sagen: der Seiende; ihr sagt: das Göttliche, wir sagen: Gott.« Erst im alexandrinischen Milieu dringt Platonisches ins christliche Denken. Wie weit diese Übernahme geht, ist bei Klemens von Alexandrien noch schwer zu sagen. Denn er verwendet reichlich platonische Motive, um christliche Lehren zu veranschaulichen, aber ohne diese Motive konsequent zu koordinieren, so daß man sich fragt, wie weit hier das Platonische verchristlicht oder das Christliche platonisiert ist. Auch bei Origenes kann man nicht eigentlich von Platonismus sprechen (selbst wenn man ihn auf Grund des Werkes Περὶ ἀρχῶν charakterisiert; es ist umstritten, ob das Bild, das sich daraus ergibt, für den *ganzen* Origenes gelten kann). Denn er hat seine Lehre nicht nur im Gegensatz zu den Gnostikern entwickelt (→Gnosis), für die die geschaffene Welt radikal böse ist, sondern ebenso im Gegensatz zum (damals entstehenden) Neuplatonismus, der den *stufenweisen* Hervorgang des Seins aus dem Absolutum lehrt. Bei Origenes aber sind alle Geistwesen in der »ursprünglichen Einheit« Gott gleich nahe, und die Stufen des geschaffenen Seins entsprechen dem Grad ihrer *selbstverschuldeten* Gottferne. Damit spielt der Alexandriner gegen die neuplatonische Stufenlehre die altplatonische Auffassung vom »Fall« der Seele aus: »Schuld trägt der Freiwählende, Gott ist unschuldig« (Pol. X). Aber der zyklische Abstieg und Aufstieg der Seele von und zu einem präexistenten und eschatologischen Zustand reiner Geistigkeit, die Unnatürlichkeit und »Gottferne« des sichtbaren, natürlichen Daseins, die Gleichsetzung von Geistigkeit mit Gottnähe ergeben sich doch als dem Platonismus wesensverwandte Züge aus der in Περὶ ἀρχῶν vertretenen Denkhaltung. Mehr in formaler Hinsicht (Nachahmung des platonischen Symposion) als in inhaltlichem Betracht kann man den Origenesgegner Methodios von Olympos einen Platoniker nennen.

Teils der Anregung durch die origenistische Problematik und durch origenistische Schultradition (Gregorios Thaumaturgos), teils unmittelbarer neuplatonischer Schulung aus eigener Studienzeit ist es zuzuschreiben, daß der Neuplatonismus im Denken der kappadokischen Väter eine so große Rolle spielt. Gregor von Nazianz gebraucht Formulierungen, die, in ihrer Konsequenz durchgedacht, manchmal theologisch bedenklich wären. Basileios und Gregor von Nyssa aber benützen den plotinischen Unendlichkeitsbegriff gerade dazu, um die typisch neuplatonische Idee des stufenweisen Hervorgangs des Endlichen aus Gott zu widerlegen, die der Arianismus, wenn auch mit aristotelischem Rüstzeug, vertritt. Der Seinsabstand zwischen dem höchsten und dem niedrigsten endlichen Sein ist ein Nichts, am Unendlichen gemessen (ebenso greift später Kyrillos von Alexandrien bei der Bekämpfung der Emanationsmetaphysik Julians auf Plotins Unendlichkeitsbegriff zurück). Der Nyssener christianisiert in einer für die spätere Entwicklung richtunggebenden Weise die Idee der Göttlichkeit der Seele. Nicht als »ein Teil der Gottheit« (wie sie der Nazianzener noch nennt), sondern als ein Geschöpf, das bestimmt ist, durch die Gnade Gott in sich aufzunehmen, kann sie schon in diesem Leben Gott in sich selbst erkennen, weil sie durch die gnadenhafte Einstrahlung Gottes selbst göttlich wird, ohne selbst göttlich zu sein (wie das Funkengleichnis voraussetzt), wie ein Spiegel, der das Licht in sich aufnimmt, ohne selbst wesenhaft Licht zu sein. So entsteht eine christliche Theorie der mystischen Erkenntnis. Im Bereich der natürlichen Erkenntnis spielt beim Nyssener die Ideenlehre keine Rolle. Auch der ontologische Begriff des »Teilhabens« aller Wesen am Sein Gottes wird durch die Ablehnung der Idee eines stufenweisen Hervorgangs aus der neuplatonischen Seinsdialektik gelöst und umgedeutet.

Im Westen versucht etwa gleichzeitig (nachdem schon ein Christ – Chalcidius – für einen christlichen Bischof den platonischen Timaios kommentiert hat) ein neubekehrter Neuplatoniker, Marius Victorinus, aus der neuplatonischen Dreihypostasenlehre (Sein, Geist, Seele) eine antiarianische Dreifaltigkeitslehre zu entwickeln. Von ihm bekommt Augustinus (den schon bei seiner Bekehrung Ambrosius auf Plotin gewiesen haben muß; die Predigten des Ambrosius »Über den Aufstieg der Seele« sind stark von Plotin beeinflußt) entscheidende Anregungen. Augustinus will zwar nicht die innertrinitarischen Beziehungen philosophisch erklären (wie Marius Victorinus), aber er sucht ihr Abbild im Geiste, in der Dreieinheit von *memoria* (die platonische »Wiedererinnerung«), Erkennen und Wollen (wobei die *memoria* nicht so sehr Ideenwissen ist als vielmehr das »Vorwissen« von Gott, das kraft der wesenhaften Hinordnung der Seele zu Gott in und mit der Selbsterfassung ihres geistigen Wesens schon gegeben ist). Diese Abbildlichkeit wird zwar erst in der wirklichen Hinwendung des Erkennens und Wollens zu Gott aktualisiert (was ohne Gnade nicht möglich ist), bildet aber als *vestigium* schon die Grund-

struktur des geistigen Seins (selbst des von Gott abgewendeten). Das Wesen der Seele ist also: Hingerichtetheit auf Gott (die Kappadokier sagten: Aufnahmefähigkeit für Gott) und verwirklicht sich erst im Akt der →Liebe zu ihm. Damit ist die neuplatonische wesenhafte Vergöttlichung der Seele und die Gleichsetzung von Geistigkeit und Gottnähe überwunden. Etwas inkonsequent ist damit bei Augustinus die Auffassung von der »Einstrahlung« der allgemeinsten Wahrheiten und der abstraktesten Begriffe verbunden; sie ist ein Relikt der platonischen Gesamtauffassung. Denn eigentlich hat die augustinische *memoria* als Wissen um die wesenhafte Hinordnung des Geistes auf Gott mit apriorischen Begriffen und Maximen nichts zu tun.
Im Osten macht sich bei Euagrios (dessen Schriften unter Decknamen noch lange in Mönchskreisen sehr verbreitet sind) wieder die Lehre geltend, die »Vergottung« der Seele sei nur die Wiederherstellung der ihr wesenhaft zukommenden Beschaffenheit (κατάστασις). Pseudo-Dionysios Areopagita dagegen, formal ganz als Neuplatoniker wirkend, betont stark das »Heraustreten aus sich selbst« (ἔκστασις) als Vorbedingung der Begegnung mit dem »Einen« in der Finsternis des »Nichtwissens« (er wird, oft übersetzt, der »Vater der abendländischen Mystik«). Er lehnt auch, trotz seines hierarchischen Weltbilds, die Idee des »stufenweisen Hervorgangs« scharf ab. An beide knüpft Maximos der Bekenner an. Den wieder aufflammenden Origenismus bekämpfend, deutet er (teilweise in der Form von erklärenden Anmerkungen zu mißdeutbaren Stellen bei Gregor von Nazianz und Pseudo-Dionysios) die Präexistenzlehre in dem Sinne um, daß als Schöpfungsratschluß Gottes (platonisch: als Idee) zeitlos-ewig *das* vorherbesteht, was im zeitlichen Geschehen (platonisch: in der Welt des Werdens) zum ewigen Ende hin sich erst verwirklicht, so daß man diese wegweisende Bestimmung zur Erreichung des Endziels doch (ideell) als das ursprunghafte Wesen des sich Verwirklichenden bezeichnen kann, ohne ihm deshalb reale Präexistenz zuzusprechen. An die Stelle der neuplatonischen Emanationsmetaphysik tritt so die altplatonische Dualität zwischen den ewigen »Urbildern« und dem zeitlichen Werden. Sie wird aber überbrückt von der geschöpflichen Dynamik des zeitlichen Strebens auf das ewige Ziel hin, das für alle Wesen die Einigung mit Gott und in Gott ist. So wird die →Zeit in einem echt christlichen Sinne aus einem zyklischen Ablauf zum Raum der unwiederholbaren →Entscheidung, in der Zeit, für alle →Ewigkeit. Dabei stört allerdings die platonische Konsequenz, daß dieses letzte Ziel der All-Einigung auf dem Wege über den Aufstieg zum je Allgemeineren erreicht werden müßte.
Die Gedankenwelt des Maximos arbeitet im Westen Johannes Scotus (Eriugena) zu einem System aus, das den Akzent weniger auf die (eschatologische) Einigung aller Wesen in Gott als auf die (präexistente, ideelle) Einheit aller Wesen in Gott setzt. Insofern kommt dieser Theologe wieder dem neuplatonischen Prinzip nahe, die Welt als »Entfaltung Gottes« zu betrachten. Schaffend erst erkennt Gott

sich selbst, weil auch ihm erst in der Vielfalt des Geschöpflichen die Potenzialität seines Seins aktuell erkennbar und bewußt wird: Mit solchen Gedanken schlägt Scotus die Brücke vom integralen Neuplatonismus zum deutschen Idealismus. Obwohl bald als Häretiker verrufen, wird Scotus im 12. und 13. Jh viel gelesen. Sein Einfluß, die Kenntnis des lateinischen Neuplatonismus (Chalcidius, Macrobius), das Studium der platonischen Kosmologie in der Schule von Chartres und die zunächst im Auszug aus arabischen Übersetzungen und später aus den griechischen Originalen übersetzten Texte aus Plotin und Proklos verstärkten innerhalb der vorherrschenden augustinischen Tradition (→Augustinismus) noch die neuplatonischen Elemente. So tritt zu der bis ins 14. Jh nachwirkenden Illuminationslehre in den verschiedensten Formen (von den Viktorinern bis zu Bonaventura) die Auffassung, daß die Seele den Seinsschichten des Alls analog strukturiert ist und in der »Seelenspitze« (oder dem »Seelengrunde«) ein eigenes Organ für das Göttliche und die Mystik besitzt. Der übernatürliche Bereich wird damit ontologisch in die Stufenreihe der Seins- und der Seelenschichten eingebaut; dabei besteht die Gefahr, daß die *visio beatifica* als das wesensgemäße Ziel der vollen Entfaltung der Geistnatur der Seele gedeutet wird. Selbst im aristotelischen Bereich wird der *intellectus agens* im Sinne dieses »Seelengrundes« umgedeutet, und es wird von einem *appetitus naturalis visionis beatificae* gesprochen. Das wirkt nach bis zu Meister Eckhart, der der Lehre vom »ungeschaffenen Seelengrunde« abschwören muß. In der reichen Kommentarliteratur zu Pseudo-Dionysios macht sich aber die Tendenz geltend, diese »Seelenspitze« nicht, ontologisch aufgefaßt, *über* den rationalen Bereich zu stellen, sondern sie als den affektiven Weg *neben* dem Weg des Denkens aufzufassen (Thomas Gallus, Hugo de Balma).

Das ist die Dionysiosinterpretation, die in der spanischen Mystik weiterwirkt und die (im Streit um die *docta ignorantia*) Nicolaus Cusanus entgegentritt, der im Sinn des Neuplatonismus (er studiert den Parmenideskommentar des Proklos) die Einheits- und Unendlichkeitsspekulation aufgreift (Gott das »Nicht-Andere«) und das »göttliche Nichtwissen« des Pseudo-Dionysios wieder als den Gipfel eines denkerischen Aufstiegs erfassen will (Kompromiß bei Dionysius Carthusianus). Hier knüpft der (wesentlich plotinische) Renaissanceplatonismus eines Ficinus und Pico an; in seiner weiteren Entwicklung bei Giordano Bruno ist er allerdings kaum mehr als christliche Philosophie zu betrachten.

Abgesehen von gelehrter Beschäftigung mit Platon (Psellos, Gemistos Plethon u.a.) bleibt im Osten die von Maximos eingeleitete Denkrichtung herrschend, auf deren Boden, mit euagrianischen Anklängen, eine Lichtvisionsmystik entsteht (Symeon der Theologe). Im 14. Jh gibt ihr Gregorios Palamas ein theoretisches, ontologisches Fundament. Dieses ist insofern dem neuplatonischen Denken verwandt, als es die Vielheit und Verschiedenheit des Geschöpflichen

durch die Unterscheidung von Gottes einfachem Wesen und der Vielfalt seiner »schöpferischen Energien« schon in Gott als Entfaltungsprinzip vorgeformt sein läßt – eine Lehre, die neuestens von vielen orthodoxen Theologen als alte östliche Tradition bezeichnet und dargestellt wird.

Zum Problem im allgemeinen. A. J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris 1936; Recherches sur la tradition Platonicienne (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique III). Vandœuvres-Genève 1955; Les sources de Plotin (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique V). Vandœuvres-Genève 1957.
Zu einzelnen Autoren. J. HESSEN, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1931; W. VÖLKER, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen 1931; E. GILSON, La théologie mystique de Saint Bernard. Paris 1934; R. ARNOU, Platonisme des Pères, in: DThC XII, 2 (1935), 2258–2391; H. U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes. Freiburg 1941; DERS., Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942; J. DANIÉLOU, Origène. Paris 1948; E. GILSON, Introduction à l'étude de S. Augustin. Paris [3]1949; W. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin 1952; J. DANIÉLOU, Platonisme et théologie mystique. Paris [2]1953; E. GILSON, La philosophie de S. Bonaventure. Paris [3]1953; W. VÖLKER, Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden 1955; DERS., Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden 1958; J. VANNESTE, Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Paris-Löwen 1959.
Belege für die in diesem Beitrag vorgetragene Auffassung. E. VON IVÁNKA, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa, in: Scholastik 11 (1936), 163–195; DERS., Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin, in: Scholastik 13 (1938), 521–543; DERS., Der Aufbau der Schrift »De Divinis Nominibus« des Pseudo-Dionysius, in: Scholastik 15 (1940), 386–399; DERS., Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus, in: ZKTh 72 (1950), 129–176; DERS., Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik: intelligentia oder principalis affectio, in: Scholastik 30 (1955), 185–194; DERS., Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?, in: Scholastik 31 (1956), 384–403; DERS., Was heißt eigentlich »christlicher Neuplatonismus«?, in: Scholastik 31 (1956), 31–40; DERS., Der geistige Ort von Περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit, in: Scholastik 35 (1960), 481–502.

E. von Ivánka

J. HIRSCHBERGER, Platonismus, in: LThK VIII ([2]1963), 555–558; E. v. IVÁNKA, Plato Christianus. Einsiedeln 1964; H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam 1964; E. DES PLACES, Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. 2 Bände. Paris 1964; W. TOTOK, Handbuch der Geschichte der Philosophie I. Frankfurt 1964, 146–212; K. GAISER, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart [2]1968; H. MEINHARDT, Teilhabe bei Platon. Freiburg 1968; F. RICKEN, Platonismus, in: SM III (1969), 1218–1224.

PRÄDESTINATION

I. Biblisch II. Geschichtlich III. Systematisch

Prädestination meint allgemein die in Gottes freiem und ewigem Ratschluß gefällte Vorentscheidung über das endgültige →Heil oder Unheil des Menschen. Thematisch gehört die Prädestinationslehre zur Gnaden- und Rechtfertigungslehre (→Gnade; →Rechtfertigung), die darin ihren Ausgangs- und Zielpunkt in Gott bekennt und festhält.

I. Biblisch

Im AT wird die Prädestinationslehre durch die »Erwählungsidee« (בָּחַר [ἐκλέγομαι, *eligo*]: das Wort seit dem Deuteronomium, die Sache schon beim Jahwisten) vorbereitet. Die Erwählung ist ausschließlich freie Gnadentat Gottes; das Ziel der Erwählung ist →Israel, das dadurch »Volk Gottes« (Ri 5, 11; 20, 2), »heiliges Volk« (Dt 7, 6; Ex 19, 6) wird, dem der Segen Jahwes auf Erden sicher ist, wie der Volksglaube annimmt (Is 28, 14; Jr 14, 13). Nach dem Jahwisten beginnt die »Erwählung« bei Abraham und den Stammvätern (Gn 12 und 15), nach den vorexilischen →Propheten beim Auszug aus Ägypten und dem Bundesschluß (Am 2, 10; Os 2, 17; Mich 6, 4). Deuteronomium, Exilspropheten und Priesterkodex verbinden die beiden Traditionen, so daß der Gott, der Moses erwählt und sendet, sich »den Gott der Väter, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« (Ex 3, 16) nennen kann. Zur Zeit Christi ist die Abrahamstradition für das »auserwählte Volk« (Ex 19, 5; Dt 14, 2) und jeden Juden maßgeblich (Jo 8, 33.39; Mt 3, 9; Röm 2, 28). Hatten schon vor allem die Exilspropheten auf die Strafe Gottes für die Untreue des auserwählten Volkes hingewiesen (Am 3, 2; Os 8, 1 ff; Is 5, 3 ff), so wird diese Strafe noch deutlicher in der Ankündigung einer »neuen Erwählung« (Is 14, 1), eines »Neuen Bundes« (Jr 31, 31; →Bund) und in dem Hinweis auf den »Rest« (ThW IV, 198–221; vgl. 4 Esr), der endgültig gerettet werden wird im messianischen Reich (vgl. Röm 9, 27 f; Gal 6, 16). Die darin sichtbar werdende Hinordnung der Erwählung auf das »Heil«, auch des einzelnen, wird in der Rede vom »Buch des Lebens« (Ex 32, 32; Dn 12, 1; Lk 10, 20; Apk 3, 5; ThW I, 618 ff) entwickelt. Die Strafe Gottes für die Mißachtung der Erwählung erscheint vor allem bei Isaias und in der Priestertradition als »Verstockung« nicht nur der Feinde Israels (Pharao; Ex 10, 1.27), sondern auch »Israels« selbst (Is 6, 9 ff). Es ist freilich nicht zu übersehen, daß der Erwählungsgedanke das weitaus vorherrschende Thema ist.
Im NT begegnet uns der Gedanke der Prädestination, vor allem auf den »einzelnen« angewandt, zuerst in den eschatologischen Reden (Mt 20): Der Vater hat den »Auserwählten« von Ewigkeit das Reich bereitet (ἑτοιμάζειν; Mt 20, 23; 25, 34). Wohl schon von →Paulus bestimmt sind die deutlichen Hinweise bei Johannes, daß es der Vater »geben« muß (διδόναι; Jo 6, 37; 10, 29; 17, 2.6.9.24), daß der Vater »ziehen« muß (ἑλκύειν; Jo 6, 44), wenn der Mensch zu Christus kommen soll, und daß viele Juden nicht zu ihm kamen, weil sie vom →Satan stammen (Jo 8, 42 f), weil Gott ihnen Augen und →Herz verschlossen hat (Jo 12, 39 f; vgl. Is 6, 9 f). – Explizit wird die Prädestinationslehre von →Paulus entwickelt, wenn er im Römerbrief die Verwerfung des in Abraham durch →Gnade und →Glauben berufenen Judenvolkes erklären will. »Wir wissen, daß Gott denen, die ihn lieben, alles zum Guten lenkt, weil sie nach seinem Ratschluß (zur Heiligkeit) Berufene sind (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν); denn die er vorher erkannt

(προέγνω), die hat er auch vorher bestimmt (προώρισεν), dem Bilde seines Sohnes gleich zu werden, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei. Die er vorher bestimmt hat, die hat er auch berufen (ἐκάλεσεν), und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt (ἐδικαίωσεν), und die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht (ἐδόξασεν)« (Röm 8, 28–30). Der Grund, aus dem heraus Gott das alles tut, wird »frei gewählter Vorsatz Gottes« (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ; Röm 9, 11; vgl. Eph 1, 11) genannt, damit alles in der Gnade Gottes seinen Ursprung habe. Ziel dieser Vorherbestimmung ist die »Gotteskindschaft« der einzelnen in Christus (Eph 1, 5). Aus diesem freien Ratschluß »erbarmt sich Gott, wessen er sich erbarmen will, und verstockt, wen er verstocken will« (Röm 9, 18; vgl. 2 Kor 4, 3 f). Ein Blick auf das »ungläubige und widerspenstige Volk« (Röm 10, 21; vgl. Is 65, 2) zeigt, daß es nicht ohne eigene Schuld verstockt wurde; doch ein »Rest« ist geblieben, den die Gnade sich auserwählt hat (Röm 11, 5). So schließt die freie Wahl Gottes das menschliche Wirken mit ein (wenigstens in der Verwerfung) und bleibt doch freie Wahl, was Paulus zu den scheinbar paradoxen Aussagen führt: »So sollt ihr euer Heil in Furcht und Zittern wirken (κατεργάζεσθε), denn Gott ist es, der in euch das Wollen wie das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (εὐδοκίας = Gnade) vollbringt (ἐνεργῶν)« (Phil 2, 12 f). »Denn seine Gebilde sind wir, geschaffen in Jesus Christus für gute Werke, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln« (Eph 2, 9 f). Es geht Paulus hier nicht um eine theologische Problematik; diese will er vielmehr durch Hinweis auf Gottes unergründliche Weisheit (Röm 11, 33–36) und auf die endzeitliche Bekehrung ganz Israels (Röm 11, 29: »Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und Erwählungen Gottes«) *a limine* abtun. Die Lehre von der Prädestination soll vielmehr der höchste Aufruf zum Lobpreis der Gnade Gottes sein, wie deutlich aus dem Hymnus auf die ewige Erwählung zur →Erlösung in Christus (Eph 1, 3–12) zu entnehmen ist: »So sollten wir zum Lobpreis seiner Herrlichkeit gereichen!«

II. Geschichtlich

Aus der Geschichte der Prädestinationslehre seien nur die wichtigsten Punkte hervorgehoben: Die Apostolischen Väter tradieren die Grundgedanken des NT. Im Kampf gegen die →Gnosis wurde jedoch bald die →Einheit des göttlichen Heilsplanes (gegen den Dualismus der Gnosis) und die menschliche →Freiheit (gegen ihre manichäischen Elemente) hervorgehoben, so bei Irenäus (Adv. Haer. III, 25, 3; IV, 27, 1) und Klemens von Alexandrien (Strom. VI, 17; VII, 6). Origenes unterschied bereits zwischen einem allgemeinen göttlichen Vorherwissen des faktisch Eintretenden und einem Vorherwissen aus →Liebe. Die den Menschen betreffende Berufung geschieht immer *post praevisa merita* (Ad Rom. PG 14, 841. 1145). Diese dem griechi-

schen Verlangen nach Einsichtigkeit entsprechenden Lehren bis hin zu semipelagianischen Äußerungen bei Johannes Chrysostomus (In Ps. CXX. PG 55, 345; Ad Demetr. I, 47, 408) bleiben in der griechischen Theologie maßgeblich. Johannes von Damaskus bringt zusammenfassend, im Anschluß an Chrysostomus, die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Urwillen (allgemeinen Heilswillen), der in Dingen, die nicht in unserer Macht liegen (stoisch!), vorausgeht, und dem Vergeltungswillen (→Vergeltung), der unseren Taten, die in unserer Macht liegen, nachfolgt (De Fide Orth. II, 30. PG 94, 969).
Diese Auffassungen hatte auch noch der Schöpfer der lateinisch-abendländischen Prädestinationslehre, Augustinus, in seiner vorbischöflichen Zeit vertreten (De Lib. Arb. III, 3, 8. PL 32, 1282 f). Seit 397 jedoch (Ad Simpl. I, 1, 5, 7. PL 40, 103–107 u. a.) lehrte er einen speziellen, eingeschränkten Heilswillen Gottes sowie die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Prädestinationsgnade, wodurch die Menschen von der →Erbschuld her in eine *massa damnationis* und in *vasa misericordiae* eingeteilt erschienen. Seit 421 lehrte er, Gott habe nur die zum Heile bestimmt, die tatsächlich zum Heil gelangen (De fide, spe et caritate c. 103. PL 40, 280; Contr. Iul. IV. PL 44, 760); die anderen seien *praedestinati ad sempiternum interitum* (Tract. Io. Ev. 48, 4, 6. PL 35, 1742. 1743); die →Sünden seien von Gott nicht exzeptiv gewollt, aber in diese Reprobation eingeschlossen (De Praed. 16, 33. PL 44, 983 f). Die Lehre, wonach »Gott will, daß alle Menschen selig werden« (1 Tim 2, 4), erwähnte Augustinus nie mehr. Die Prädestination als Bestimmung zum ewigen Heil und Zubereitung zur Gnade sei souveräne, freie Tat Gottes, ohne Verdienst, ja trotz Mißverdienst des Menschen und unfehlbar für ihn. In seinen letzten Werken »De praedestinatione sanctorum« und »De dono perseverantiae« (428/9) entfaltete er diese Lehre als Hintergrund seiner Gnadenlehre. Wie bei Paulus, so kulminiert auch bei Augustinus die Prädestinationslehre in der Person Christi: *Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ... homo Christus Jesus* (De Praed. XV, 30. PL 44, 981 f). Fulgentius von Ruspe und Cäsarius von Arles verteidigten diese Auffassung, Prosper von Aquitanien und der »Liber de vocatione« schränkten sie ein; der »Praedestinatus« stellte einer fälschlich Augustinus zugeschriebenen *praedestinatio ad peccatum* pelagianische Lehren über den Anfang des →Glaubens als Menschenwerk gegenüber. Die 2. Synode von Orange (529) rezipierte im wesentlichen die Lehren des Augustinus.
Der in die karolingische Zeit fallende große Prädestinationsstreit, ausgelöst durch Gottschalk von Orbais, der aus persönlichen Gründen entgegen dem benediktinischen Geist in der Theologie dieser Zeit aus Augustinusexzerpten seine Lehre von der *gemina praedestinatio* aufbaute, ging vor allem um das Problem der Reprobation (*praedestinatio ad mortem:* Valence 855; oder *praescientia periturorum:* Quiercy 849, Hinkmar) und um die Deutung und Autorität des Augustinus. Am Ende des Streites 860 blieb die augustinische Lehre

Gottschalks neben der unaugustinischen Lehre Hinkmars stehen. Gottschalk hatte richtig eine *praedestinatio ad gratiam et gloriam ante praevisa merita* und eine *praedestinatio ad interitum* (nicht *ad peccatum*) *propter praescita mala merita* (Confessio Gotteschalci Monachi. PL 121, 347) gelehrt, aber über Augustinus hinaus den allgemeinen Heilswillen Gottes seit der Erbsünde ausdrücklich geleugnet.
Das Mittelalter hielt die absolute Gratuität der Prädestination fest, betonte aber gegen Augustinus und Gottschalk den allgemeinen Heilswillen Gottes. Um die Prädestination nicht als Willkürakt Gottes erscheinen zu lassen, lehrten manche Theologen (Bonaventura u. a.), daß zwar nicht unsere Verdienste, wohl aber das göttliche Vorauswissen von unserem Mitwirken in dem göttlichen Prädestinationsakt eingeschlossen seien. Andere (Thomas von Aquin, Albert der Große) sahen den Grund der Prädestination in Gottes Liebe und Gerechtigkeit. Damit wurde in der Hochscholastik das Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit zum Hauptproblem, das Duns Scotus zu lösen suchte durch die Lehre von den »kontingenten, prädeterminierenden Willensdekreten Gottes«, die die *futura contingentia* (später *futuribilia* genannt) bestimmen und doch kontingent sein lassen. Gleichzeitig unterschied er klar zwischen Wollen des Zieles (Heil – Unheil) und Wollen der Mittel (Gnade – ohne Gnade – Sünde). Wie diese Lehre zur Grundlage der sog. thomistischen Schule von Salamanca (Domingo Bañez, Francisco de Vittoria) mit ihrer Lehre von der *praedeterminatio physica* wurde, bedarf noch der historischen Klärung. Wilhelm von Ockham hingegen führte im Anschluß an seine Interpretation von Περὶ ἑρμενείας (Kap. 9 18 a 33–19 b 4) den Zeitfaktor in die Logik ein, wodurch das Problem innerhalb der Erkenntnisfrage blieb und die Prädestination nicht mehr als reale (und damit nötigende) Relation erschien, weder vom Menschen noch von Gott her. Der Zusammenhang dieser Lehre mit der späteren molinistischen (Luis de Molina) Lösung des Problems mit Hilfe der *scientia media* bedarf ebenfalls noch der historischen Klärung.
Hatte man in diesen beiden Lehrrichtungen versucht, durch entsprechende theologisch-philosophische Hilfskonstruktionen die menschliche Willensfreiheit trotz der göttlichen Allursächlichkeit in der Prädestination zu wahren, so stellten die Reformatoren Zwingli, der spätere Luther und vor allem Calvin wiederum die *praedestinatio gemina* im Rahmen ihrer Rechtfertigungslehren (→Rechtfertigung) als Tat der absoluten Souveränität Gottes heraus, die die menschliche Freiheit irgendwie aufhebt; der →Glaube erscheint als Zeichen des Prädestiniertseins, und die Lehre vom allgemeinen Heilswillen wurde unterdrückt, bis Melanchthon in der Konkordienformel und damit in der altlutherischen Orthodoxie sie wieder einführte. Seit Beza wurde die strenge Prädestinationslehre das Unterscheidungsmerkmal das Calvinismus gegenüber dem Luthertum, bis die Aufklärung diese Lehre aus der Theologie praktisch ganz verdrängte. Karl Barth hat,

ausgehend von der calvinischen Lehre von der *praedestinatio gemina*, in seiner Lehre von dem Gottesereignis in Christus und von dem Christusereignis in dieser Welt durch den Glauben des Christen eben diese calvinische Lehre zugunsten des schon ereignishaft gegenwärtigen, endgültigen Sieges der Gnade Gottes in Christus überwunden: eine Überwindung, die freilich nicht ohne die dem deutschen Idealismus (Schleiermacher) verpflichtete Denkform dieser Theologie zu erklären und zu halten ist (vgl. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Köln 1951, 186–259). Im katholischen Denken stehen bis in unsere Zeit →Thomismus, →Augustinismus (Noris, Berti) und Kongruismus (Bellarmin, Suarez, Alphons von Ligouri), die die Allmacht Gottes betonen, dem Molinismus gegenüber, der mehr die menschliche Freiheit hervorhebt.
Zum Verständnis der Geschichte der Prädestinationslehre ist es notwendig, auch das Anliegen der jeweiligen Lehre zu beachten, das mehr im Religiösen (Anbetung der Größe Gottes) oder im Theologischen (Lösung eines echten Problems) liegen kann.

III. Systematisch

Zum systematischen Verständnis des Prädestinationsproblems ist es wichtig, die sich überschneidenden Ideen und Anliegen zu sehen, die im Glaubensgeheimnis der Prädestination enthalten sind: Gott in seiner ewigen Präsenz und der Mensch, der mit seinen Entscheidungen (Entfaltung und Verfall) notwendig in den zeitlichen Prozeß hineingestellt ist, stehen sich gegenüber. Die Überschneidung von →Ewigkeit und →Zeit wirkt sich auf die Kausalitätsvorstellung aus, die darum nicht univok für das göttliche und das menschliche Tun gebraucht werden kann. Daneben steht die Überschneidung von sachlichem Bereich (→Schöpfung) und personalem Bereich (Rechtfertigung), die in den großen Systemen durch die allein aus dem menschlich-personalen Bereich abgeleiteten Vorstellungen von einer *praedeterminatio* oder einer *scientia media* gelöst werden soll. Ebenso ist der den verschiedenen Lösungsversuchen zugrunde gelegte Zusammenhang zwischen Wissen und →Sein, zwischen Wissen und Wollen, aus dem zeitgebundenen Denken des Menschen genommen, nur analog auf den ewigen Schöpfergott anwendbar (→Analogie). Schließlich ragt das Ziel aller Prädestination (Heil oder Unheil) über die raum-zeitliche Welt des Menschen hinaus und wird in die Dimension »Lohn oder Gnade« hineingenommen, die die Problematik »Geschöpf und zugleich freies Ebenbild Gottes« neu spiegelt.
Unabhängig von dieser Problematik und den verschiedenen Schulmeinungen ist die Lehre der Kirche: 1. Gott will, daß alle Menschen selig werden, und die Erlösung Christi gilt für alle Menschen (D 318 bis 325, 794f, 1096, 1382). 2. Es gibt eine ewige Erwählung und eine ewige Verwerfung. 3. Weder durch die Prädestination noch durch die Reprobation wird die Freiheit des Menschen ausgeschaltet (D 607).

4. Die Prädestination zu Gnade und Glorie geschieht *ante praevisa merita* (D 176, 200), wobei unentschieden bleibt, ob sie allein aus Liebe geschieht oder das göttliche Vorherwissen vom Mitwirken des Menschen mit der Gnade einschließt. 5. Die *reprobatio ad interitum* geschieht *post praevisa demerita*. Ob auch die bloße Nichterwählung *(reprobatio mere negativa)*, die Zulassung der ersten Sünde und die Nichtverleihung der *gratia efficax* nur *post praevisa demerita* geschieht, ist ebenso kontrovers, wie die hier eingeführten theologischen Begriffe problematisch sind vor dem ewigen Geheimnis. 6. Gott determiniert niemanden zur Sünde (D 333, 524, 816, 827). 7. Niemand kann ohne besondere Offenbarung eine natürliche oder eine Glaubensgewißheit haben, daß er prädestiniert sei (D 805, 825).
Die Prädestinationslehre zeigt den Hintergrund des Satzes auf: »Alles ist Gnade«, der den Christen darauf hinweist, daß der Sinn seines Lebens Anbetung, Lob und Dank vor Gott ist.

I. K. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels. Gießen 1928; G. Schrenk – G. Quell, ἐκλέγομαι, in: ThW IV (1942), 147–197; J. Jeremias, Der Gedanke des Hl. Restes im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, in: ZNW 42 (1949), 184–194; H. Rowley, The Biblical Doctrine of Election. London 1950; F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Berlin 1955; E. Dinkler, Prädestination bei Paulus, in: Festschrift für G. Dehn. Bonn 1957, 81–102; J. Gnilka, Die Verstockung Israels. München 1961.
II. H. D. Simonin – J. Saint-Martin, La prédestination d'après les pères grecs, in: DThC XII (1935), 2815–2896; F. Stegmüller, Prädestination (Die Lehre der Väter), in: LThK VIII (1936), 408–414; W. A. Hauck, Die Erwählten. Prädestination und Heilsgewißheit nach Calvin. Gütersloh 1950; H. Haag, Erwählung, in: Bibellexikon (1951), 424–431; G. Molin, Verstockung, in: BW (1959), 765–771.
III. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Köln 1951, 186–259; W. Breuning, Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre, in: TThZ 68 (1959), 193–210; W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, in: Kerygma und Dogma 5 (1959), 218–237. 259–288.

J. Auer

E. Schlink, Der theologische Syllogismus als Problem der Prädestinationslehre, in: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen). Freiburg 1962, 299–320; A. Trapè, A proposito di predestinazione. S. Agostino ed i suoi critici moderni, in: Divinitas 7 (1963), 243–284; R. Bernard, Prädestination bei Augustinus, in: Recherches Augustiniennes III. Paris 1965, 1–58; M. J. Farrelly, Predestination, Grace and Free Will. Westminster, My 1964; W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1964; H. Rondet, Essais sur la théologie de la grâce. Paris 1964; A. Bsteh, Zur Frage nach der Universalität der Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung bei den Vätern des 2. Jahrhunderts. Wien 1966; H. Rondet, Prädestination bei Augustinus, in: Sciences ecclesiastiques 18. Montreal 1966, 229–251; R. Schäfer, Zur Prädestinationslehre beim jungen Melanchthon, in: ZThK 63 (1966), 352–378; U. Lutz, Das Geschichtsverständnis des Paulus. München 1968; H. Rondet – K. Rahner, Prädestination, in: SM III (1969), 1249–1256.

Priestertum

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

1. *Einleitung*. Die Entstehung des christlichen Begriffs vom Priestertum innerhalb der Offenbarung brachte ernsthafte Schwierigkeiten

mit sich. Einerseits erlaubt es die Gewißheit vom Walten einer göttlichen Vorsehung in der Geschichte, die Idee und die geschichtlichen Erscheinungsformen des Priestertums als ein Verlangen der Menschheit nach dem wahren Priestertum Christi zu denken. Diese allgemeine Intention wird zu einer unmittelbaren Vorbereitung im Volke →Israel und in der Lehre des AT. Man ist sich heute darin einig, dem →Kult im auserwählten Volke einen bedeutenderen Platz einzuräumen – selbst noch in der Verkündigung der →Propheten –, als es die Übertreibungen des Liberalismus wahrhaben wollten. Im Kult nehmen der Tempel zu Jerusalem und seine Liturgie, der Hohepriester und das levitische Priestertum einen zentralen Platz ein. Eine priesterliche Spiritualität, bezogen auf das ganze, Jahwe geweihte Volk, vorbereitet durch Ex 19, 6 und die Lehre des Deutero-Isaias (besonders 61, 6), hatte sich im palästinensischen (2. Makk 2, 17; Jub 16, 18; 33, 20) und alexandrinischen (Philon) Judentum sowie unter den Gemeinschaften vom Toten Meer ausgebreitet (vgl. G. Molin, Die Söhne des Lichtes. Wien 1954, 143–146). Andererseits war die Vorstellung vom Priestertum in der hellenistischen Welt so verderbt, daß sie das, was Christus geoffenbart hat, eher verdunkeln als erhellen mußte. Zur Zeit Jesu war auch das jüdische Priestertum in die Dekadenz der Priesterkaste abgesunken.

Dennoch lag der Hauptgrund dieser Schwierigkeiten in der Tatsache, daß →*Jesus Christus* in seiner Person einen zutiefst neuen Begriff einführte, der zwar die gottgeschaffenen menschlichen Strukturen unangetastet ließ, sie aber auf einer »göttlichen« Ebene mit neuem Inhalt füllte.

C. Mohrmann hat sehr gut die Gesetze analysiert, die das Entstehen und die Ausarbeitung einer neuen Sprache im altchristlichen Denken bestimmen. Diese Gesetze finden eine bemerkenswerte Anwendung in jenem geschichtlichen Entwicklungsprozeß, in dem sich die christliche Welt das ihr eigentümliche Priestertum zum Bewußtsein bringt. Nur indem Christus und die →Apostel die ersten Christen von den in der heidnischen und jüdischen Welt verbreiteten Vorstellungen und Worten, die sie in den Irrtum führen mußten, abdrängten, haben sie den christlichen Begriff des Priestertums geschaffen und in eine richtige Perspektive gerückt. War dieser in der apostolischen Kirche erst einmal lebendig und gefestigt, dann konnten die folgenden Generationen ohne unmittelbare Gefahr des Irrtums die gleiche Realität in ihren analogen Bezügen zu den Begriffen des AT und später auch zu denen der heidnischen Welt neu überdenken.

Wir müssen somit in dieser Untersuchung dreierlei auseinanderhalten: die lebendige Wirklichkeit, die von Anbeginn der →Kirche an da war; das wachsende Bewußtsein von dieser Wirklichkeit im christlichen Denken; und endlich die vielfältigen Worte, die provisorisch oder endgültig dieser Reflexion als sprachlicher Ausdruck gedient haben (vgl. C. Mohrmann, Wortform und Wortinhalt, in: MThZ 7 [1956], 99–114 [Lit.]).

2. *Begründung durch Jesus Christus. a) Die Berufung und Sendung »der Zwölf«.* Aus eigener Initiative hat Jesus »die Zwölf« (Symbol der Kirche) erwählt, »damit sie mit ihm seien«. Während seines Lebens hat er sie in besonderer Weise geschult und ließ sie teilhaben an seiner eigenen Sendung: Sie sollten das → Reich Gottes verkünden, die Kranken heilen, die Dämonen austreiben (messianisches Symbol des Sieges über die Sünde), um so »Gott sein Volk zu erwerben« (vgl. Jo 1, 35–51; Mt 9, 9; 10, 1–42; Mk 3, 13–19; 6, 7–13; Lk 6, 12–16; 9, 1–6).
b) *Die Natur dieser Sendung* ist vor allem darin gegeben, daß »die Zwölf« auf gewisse Weise wie Jesus Christus selbst sind und handeln wie er. Christus offenbart sich als der Prophet; sie sollen verkünden wie er. Er offenbart sich als der Gottesknecht; sie sollen »klein« sein wie er (Diener und Jünger; Mt 10, 40–42; 18, 1–4; Mk 9, 33–37; Lk 10, 46–48). Er ist der Hirt (Mt 2, 6 u. a.), so auch → Petrus (Jo 21, 15–18) und die anderen Gemeindeleiter (1 Petr 5, 2). Nach Jahwe ist er der Fels Israels, der Eckstein, ebenso Petrus (Mt 16, 13–20) und die anderen Apostel (Eph 2, 20; Gal 2, 9; Apk 21, 14). Christus wird für das Reich Gottes leiden, ebenso werden seine Jünger in Verfolgung geraten (→ Nachfolge).
Das Wesen ihrer Berufung besteht darin, daß »die Zwölf« von Christus *gesandt* sind, so wie er der Gesandte des Vaters in der Kraft des Geistes ist (Jo 20, 21–23; vgl. 16, 7–15; 17, 17–19). Wer sie aufnimmt, nimmt Christus auf (Mt 10, 14; 10, 40–42; Mk 9, 33–37; Lk 10, 48). Das war auch die Überzeugung der Urkirche, die im Schluß der Evangelien zum Ausdruck kommt (Verkündigung an alle: Mt 28, 16–20). Sie sollen dieselben (messianischen) → »Zeichen« tun wie er (Mk 16, 14–20), und sie werden seinen Geist als Kraft für das → Zeugnis empfangen (Lk 24, 49 f; Apg 1, 8; → Hl. Geist).
Es ist sicher, daß »den Zwölf« aus diesem Grunde der Name »Apostel« gegeben wurde. Wenn auch ἀπόστολος im profanen Griechisch nicht diesen Sinn hat, so wurde doch in der Septuaginta das Zeitwort ἀποστέλλειν häufig im Sinn von religiöser und sogar göttlicher Sendung gebraucht (vgl. Jo 13, 16). Es ist wahrscheinlich, daß ἀπόστολος die griechische Wiedergabe des rabbinischen Begriffes »שָׁלִיחַ« ist, wenngleich man darüber streiten kann, ob die Anwendung dieses Begriffes bereits von Christus oder erst von der Urkirche vollzogen wurde. Im Evangelium ist die gängige Bezeichnung »die Zwölf« oder »seine Jünger«.
3. *Lebendige Wirklichkeit, explizite Lehre und eigene Terminologie. a) Die Urwirklichkeit des Apostolates.* Unter Führung des Petrus und derer, die im Kreis der Apostel besonders hervorragen, setzen diese nach dem Pfingstfest, das die charismatische Natur ihrer universalen Sendung bekräftigt (Apg 1, 8 f), spontan die Sendung ihres Herrn fort, der unter ihnen lebendige Gegenwart bleibt (vgl. u. a. Jo 20, 29; 1 Petr 1, 8). Der Begriff »Apostel« macht indes eine Entwicklung durch. Als Fundament der Kirche besitzen »die Zwölf« eine einzigartige Autorität: Sie sind die privilegierten Zeugen des Lebens und

der →Auferstehung des Herrn (Apg 1,21; Jo 15,27). Sie sind somit »Apostel« im Vollsinne: durch den unmittelbaren Willen Christi und durch die Fülle des Geistes; sie sind der Kern der Kirche (Mt 19,28; Lk 22,30; Apk 21,14). Matthias (Apg 1,24–26), →Paulus (Zeuge der Auferstehung: 1 Kor 15,7; Heidenmission; er tut dieselben Zeichen wie die Apostel: 2 Kor 12,11–13), Jakobus, das Haupt der Kirche von Jerusalem (wahrscheinlich, weil er »Bruder des Herrn« war; auch er ist Zeuge der Auferstehung: 1 Kor 15,7), und vielleicht die anderen »Herrenbrüder« erhalten durch einen speziellen Eingriff Gottes den gleichen Rang wie die Apostel. Barnabas, Silvanus, Andronicus und Junias werden später den Titel »Apostel« erhalten, aber in einem noch mehr abgeleiteten und weiteren Sinn. Sie werden von Paulus gesandt, aber mit einem universalen Sendungsauftrag, das →Evangelium zu verkünden – darin scheint der gemeinsame Punkt der Analogie zu bestehen. Noch einmal begegnen wir den »Aposteln« in der Didache (11,3–6). Nach dieser Zeit verschwindet der Name ἀπόστολος als institutioneller Begriff.

b) *Die weitere Differenzierung der religiösen Autorität in der apostolischen Kirche.* Es dürfte für immer unmöglich sein, mit Gewißheit die genaue Entwicklung der Formen kirchlicher Autorität in der apostolischen und nachapostolischen Kirche festzustellen. Einerseits begriff die Kirche nur langsam ihre grundsätzliche Unabhängigkeit vom Judentum. Dieser Zustand anfänglicher Ungewißheit, dazu die Tatsache, daß die Apostel und die ersten Christen Juden waren, erklären, warum jene beim Aufbau der Kirche sich von der Synagogenverfassung anregen ließen. Mehr noch, die Entwicklung scheint weder zeitlich noch geographisch gleichmäßig verlaufen zu sein. Das braucht uns nicht zu beunruhigen, denn es ist die Zeit der →Offenbarung im Vollzug, und die Kirche befindet sich im Zustand der Gestaltwerdung unter dem direkten und wundersamen Antrieb des Pneuma. Wir können hier noch nicht eine bereits festgelegte Terminologie erwarten.

Vor jedem Versuch, das einzelne zu entfalten, müssen wir eine lebendig-bewußte und zentrale Tatsache anerkennen: Die Apostel nehmen für sich das Recht in Anspruch, *Mitarbeiter* in ihrer Amtstätigkeit zu ernennen. Deren Autorität hat als eigentümlichen Zug, daß sie in *Abhängigkeit* von der Autorität der Apostel ausgeübt wird. Diese partielle Übertragung einer geheiligten Autorität ist um so bedeutsamer, als die apostolische Kirche vollauf davon überzeugt blieb, daß diese Autorität einzig in einer ausdrücklichen Sendung durch den Herrn ihren Grund hatte, die im übrigen durch die charismatischen Geistesgaben ihre Bestätigung erfuhr.

Es ist wahrscheinlich, daß die allein von Lukas bezeugte Aussendung der siebzig Jünger (Lk 10; Lukas läßt Christus zu ihnen sprechen wie zu »den Zwölfen«) zumindest – wenn nicht noch mehr – ein Kapitel der paulinischen Theologie über die Autorität der »Ältesten« ist. Die Zahl siebzig spielt deutlich auf eine lange jüdische Tradition an, auf

die »alten Männer«, die Moses auf Geheiß Jahwes sich zugesellen mußte, damit sie »mit ihm« das Volk regierten. Sie empfingen von seinem Geist (dem Geist der Autorität; vgl. Nm 11, 16 f). Diese Deutung scheint uns um so mehr begründet, als der Text der ältesten Ordinationen von »Presbytern« (»Ältesten«) die Anspielung auf Nm 11, 16 f enthält, und zwar in einem Gebet, das mehr von Bildern aus dem AT durchsetzt ist als die Präfationen bei der Weihe von »Bischöfen«. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Institution der »Ältesten« als Mitarbeiter der Apostel aus jüdischen Bräuchen stammt und theologisch im Sinne von Nm 11, 16 f verstanden wurde, d. h. als Teilhabe am Geist des Apostelamtes (→Amt).
Der Ausdruck πρεσβύτερος konnte anfangs auch auf die Apostel angewandt werden (Apg 11, 30; 1 Petr 5, 1; 2 Jo 1; 3 Jo 1). Zu Jerusalem werden die πρεσβύτεροι gewöhnlich in einer Reihe mit den Aposteln genannt und umgeben diese wie ein Rat. Wir finden sie ebenso wieder in den von Paulus gegründeten Gemeinden: Sie leiten die örtliche Kirche in seinem Namen (Apg 14, 23). Man könnte darin eine mehr missionarisch orientierte Institution sehen, die zugleich von der synagogalen Verfassung der Judengemeinden in der Diaspora beeinflußt ist.
In diesen Gemeinden taucht noch ein anderer Name auf: ἐπίσκοπος (→Bischof; Apg 20, 28): er ist griechischen oder essenischen Ursprungs. Lange Zeit scheint er synonym mit πρεσβύτερος (vgl. Apg 20, 17.28) geblieben zu sein, vielleicht weil ein πρεσβύτερος berufen werden konnte, im Kollegium der »Ältesten« den Vorsitz zu führen. Die paulinische Terminologie ist im übrigen keineswegs fest (1 Kor 12, 28; Röm 12, 4.8; 1 Thess 5, 12; Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11).
Es treten noch andere Mitarbeiter der Apostel auf, die nicht notwendig an eine örtliche Kirche gebunden scheinen; es sind dies besonders die »Propheten«, so etwa die von Antiochien (auch die διδάσκαλοι, Apg 13, 1; 1 Kor 2, 28; Eph 4, 11), die eine Autorität besaßen, die sogar die Vollmacht zur Mitwirkung bei der →Liturgie einschloß (Apg 13, 3 f). Es hat gewiß auch »Propheten« gegeben, die nicht mit einer kirchlichen Autorität ausgestattet waren (1 Kor 14, 37). Es wäre aber gewagt, ihnen *allen* eine Autorität absprechen zu wollen. Die Trennung zwischen Amt und Charisma widerspricht formell der Lehre des NT; aber es wäre gleichfalls irrig, während dieser Epoche der Stabilisierung der Kirche institutionelle Formen mit fest umrissenen Gültigkeitsbedingungen für die Weihen zu fordern, die denen späterer Zeiten gleichen.
In den Pastoralbriefen entdeckt man ein drittes Stadium in der Entwicklung der kirchlichen Autorität, das sich den Strukturen des sog. Frühkatholizismus nähert. Daher meinen zahlreiche nicht-katholische Autoren, daß diese Dokumente der Mitte des 2. Jh angehören. Paulus wendet sich an Titus und Timotheus, die von ihm und wie er eine Autorität über mehrere Gemeinden erhalten haben, welche an Ort und Stelle durch von ihnen ernannte πρεσβύτεροι oder auch

ἐπίσκοποι geleitet werden (Tit 1,5; 1 Tim 5,17). Erstmalig treffen wir auf eine andeutende Erwähnung eines Weiheritus (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6): Handauflegung durch Paulus und die Ältesten und Gebet. Auch muß die Bedeutung eines Eingreifens des Geistes hervorgehoben werden (1 Tim 1,18). Titus und Timotheus werden nicht mehr »Apostel« genannt und augenscheinlich auch nicht »Vorsteher« (ἐπίσκοποι), wiewohl sie schon deren Aufgabe versehen (Entstehung der *successio apostolica*, sowohl durch den Ritus der Amtsübergabe als auch in der Treue zur überkommenen Lehre).
Ohne nähere Erklärung finden wir noch ein drittes Amt wieder: die διάκονοι (die »Sieben« aus Apg 6,1–7 wurden wahrscheinlich für die griechische Gemeinde die ersten »Presbyter« von Jerusalem), die einige Male zusammen mit den ἐπίσκοποι genannt werden (Phil 1,1; 1 Tim 3,1 und 3,12f). Der Ausdruck διάκονος bleibt im NT vor allem der eigentümliche Ausdruck für das Amt Christi und seiner Mitarbeiter; dadurch wird dieses heilige Amt wesentlich von jeder anderen Form religiöser oder profaner Autorität unterschieden.
Die Nahtstelle zur nachapostolischen Zeit erscheint weniger deutlich. Man nennt im allgemeinen als ersten Hinweis auf den monarchischen und ortsgebundenen Episkopat die Gemeinde von Jerusalem und den »Engel der Gemeinde« (Apk 1–3). Diese letzteren Hinweise haben allerdings nur Wert, insofern sie durch die folgende Tradition bestätigt werden.
4. *Priesterliche Autorität?* Wir haben Gründe angegeben, weshalb die apostolische Kirche ihre Gemeindehäupter wahrscheinlich niemals »Priester« genannt hat. In diesem Punkte bleibt das NT dem AT treu: Es denkt an das »königliche Priestertum« des auserwählten Volkes (1 Petr 2,5–9; Apk 1,6; 5,10; 20,6). In den judenchristlichen Gemeinden wird eine bemerkenswerte Theologie des Hohenpriestertums Christi erarbeitet (Hebr 2,17 u. a.), die den grundsätzlichen Anknüpfungspunkt darstellt für die Reflexion über die priesterliche Natur des christlichen Amtes (1 Tim 2,5–7; 2 Kor 8,23, δόξα Χριστοῦ vgl. mit Jo 17,22, wo δόξα in seinem Vollsinne genommen werden muß; vgl. auch 1 Kor 3,9).
Jedes Priestertum ist bestimmt durch seine *mittlerische Funktion* in →Wort und Kult. Kein Zweifel, daß der »Dienst des Wortes« das Eigentümliche der apostolischen (Apg 6,2–4) und der übertragenen Autorität ist. Es gibt aber ernsthafte Anzeichen dafür, daß die christlichen Gemeindevorsteher auch beim Kult den Vorsitz führten (Apg 6,4; 13,1–3). Die klassischen Texte beziehen sich auf die Spendung der Sakramente (Apg 8,15–18; 19,6; Jak 5,14; besonders Lk 22,19; 1 Kor 11,25 und Apg 2,42.46 u. a.). Man kann hinzufügen, daß die Grußformeln, die die Briefe eröffnen oder schließen, von den Worten des Segens inspiriert sind, den in der Synagoge nur die jüdischen Priester erteilen konnten (Nm 6,24–26; Ps 24,5 u. a.).

II. Dogmengeschichtlich

1. *Fixierung des apostolischen Erbes. a) Die hierarchischen Strukturen.* Man kann sagen, daß die Entwicklung während des 2. Jh vom örtlichen Kollegium der πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι unter der Leitung eines Apostels oder Apostelschülers (apostolische Vollmacht) zu einem Kollegium von Presbytern unter einem Presbyter als Vorsteher verläuft und bald unter einem ἐπίσκοπος als Vorsteher, der die apostolischen Vollmachten besaß, weitergeschritten ist. Die Bewegung scheint ihren Ausgang zu nehmen von der Gemeinde zu Jerusalem, sich deutlicher zu festigen in den johanneischen Gemeinden und mit einer gewissen Verzögerung überzugreifen auf die Missionsgemeinden des Paulus. Lyon und Alexandrien scheinen am längsten die Elemente der alten Tradition (Ordination des Vorstehers durch seine Ältesten?) zu bewahren.
b) *Theologie des Priestertums.* Klemens von Rom (um 96) bietet die erste Theologie des Priestertums in einer noch ungefestigten Terminologie. Er gründet die priesterliche τάξις auf den Willen Christi und der Apostel, vergleicht sie mit der Hierarchie des AT und bringt klare Anspielungen auf die Liturgie (1 Clem 40–44). Ignatius arbeitet eine mystische Theologie des Bischofs aus, der die Ortsgemeinde mit seinen Presbytern und Diakonen leitet. Der Bischof (Presbyter-Vorsteher) führt den Vorsitz beim Kult. Zugleich sind Ignatius und Polykarp »Bischöfe« über ganz Syrien und Asien (apostolische Vollmacht). Das erste Bewußtsein von der *successio apostolica*, vorbereitet durch Klemens von Rom, findet seinen Ausdruck bei Hegesipp, Irenäus und Tertullian.
c) *Endgültige Terminologie.* Während des 2. Jh bleibt die Terminologie noch schwankend, wenngleich Ignatius der erste Zeuge für die Unterscheidung zwischen »Bischof«, »Priester« und »Diakon« ist. Die ersten, die, nach der sehr frühen, aber indirekten Übernahme durch Klemens, den Ausdruck »Priester« verwenden, sind Tertullian, Hippolyt und Eusebius. Es ist bemerkenswert, daß Hegesipp und Polykrates von Ephesus, beide semitischer Herkunft (?), Jakobus von Jerusalem und Johannes mit dem jüdischen Hohenpriester vergleichen (Eusebius, EH II, 23, 6 und V, 24, 3).
d) *Erste liturgische Ausprägung.* In seiner »Traditio Apostolica«, die in die Texte der östlichen Liturgien eingegangen ist, hat Hippolyt die erste Ausarbeitung einer liturgischen Theologie hinterlassen, und zwar mit einer bereits ausgebildeten Terminologie.
2. *Entwicklung der Lehre. a) Die Kirche der Martyrer.* Die Überlieferung der ersten Väter festigt sich. *Sacerdos* par excellence bleibt der Bischof (Cyprian), auch *vicarius Christi* genannt. Man bejaht klar die geistliche Natur des Heiles, aber man zögert gleichwohl nicht, dieses →Heil streng an die sichtbare Autorität des Bischofs zu binden. Andererseits betont man die lebendige Einheit von Bischof und Volk in einer Weise, daß die *ecclesia* mit eben dieser Einheit zusammen-

fällt. Schließlich bewahrt der Bischof – von Hippolyt und Origenes »Fürst« genannt – seinen eminent pneumatischen Charakter, so daß man 1 Kor 2, 14–16 regelmäßig auf den Bischof bezieht.
b) *Die Kirche der Väter.* Nach Konstantin erlangen die Bischöfe eine bedeutende Stellung im Reich, welche der der Senatoren gleichkommt. Zwei Gegenströmungen aber bedrohen zuweilen den zentralen Platz des Bischofs. Da ist zunächst die starke Gegenströmung des →Mönchtums, die in den keltischen Ländern bis zum 11. Jh anhält und das Gesicht der →Ostkirche bis in unsere Tage entscheidend geprägt hat. Diese monastische Gegenströmung verstärkt die Autorität des *homo spiritualis.* Das Beispiel der großen Bischöfe, eines Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Gregor – vielfach waren diese Bischöfe selber Mönche – beweist, daß es dem Bischofsamt gelang, sich diese »spirituelle« Gegenströmung zu assimilieren. Der Bischof selbst ist in hervorragender Weise ein »spiritueller« Mensch und setzt so die charismatische Tradition fort. Während die Diözesen zahlreicher werden (vor allem in Nordafrika während der donatistischen Krise), stellt man im 3. Jh die Entstehung und das Anwachsen der *tituli* (Pfarreien) fest, wobei das Presbyterium eine gewisse Selbständigkeit gewinnt. Später verstärken die Errichtung von Archidiakonaten und Dekanaten und deren Einbezug in das Feudalsystem die Unabhängigkeit der Priester gegenüber der Autorität der Bischöfe. Parallel dazu entsteht neben der Tradition der liturgischen Bücher sowie neben der Lehre der Päpste und gewisser Bischöfe über die Natur des *secundi meriti munus* eine andere Tradition, die den Unterschied zwischen Priester und Bischof bedeutend abschwächt, so Hieronymus (Reaktion gegen den Einfluß der römischen Diakone), aber auch Chrysostomus und die »Canones Hippolyti«.
c) *Die Kirche des Mittelalters.* Die Bischöfe behalten die Vollmacht der Weihe, der →Firmung und der Absolution (öffentliche Buße, vgl. →Bußsakrament) und dazu die Jurisdiktion über ihre Diözese. Gleichzeitig erweitert sich die Autorität und der Aktionsradius der Priester. Diese Situation zeigt sich in der Entwicklung des heute gültigen »Pontificale Romanum«. Was das Verhältnis zwischen Bischöfen und Priestern betrifft, so steht die Frage nach den jurisdiktionellen Beziehungen im Vordergrund, während die streng sakramentale Natur der Bischofsweihe im Bewußtsein verblaßt, zumal seitdem Petrus Lombardus die durch Rhabanus Maurus und Amalar von Metz überlieferte Lehre des Hieronymus akzeptiert hat, wonach die Bischofsweihe kein Sakrament ist. Das Priestertum wird künftig definiert durch die *potestas in corpus eucharisticum.* Man muß jedoch sagen, daß bei den bedeutenderen Theologen, etwa bei Thomas von Aquin, die *potestas in corpus mysticum*, durch die der Episkopat definiert wird, einen quasi-sakramentalen Charakter behält. Der Ritus der Priesterweihe besteht in der *traditio instrumentorum* (Einfluß der Ordo-Theologie und des Investiturzeremoniells), was durch das Konzil von Florenz bestätigt wurde (D 701).

d) *Die Krise der modernen Zeit.* Das große abendländische Schisma leitet die Krise der kirchlichen Gewalt ein (→Reformation) und stellt die Frage nach den grundsätzlichen Beziehungen zwischen Episkopat und päpstlichem Primat (man denke an Konziliarismus und Gallikanismus). Das Konzil von Trient wagte nicht, dieses Problem anzurühren, und begnügte sich mit der Verurteilung der nächstliegenden Irrtümer der Protestanten (D 956–968). Das I. Vatikanische Konzil konnte nur die Natur des Primates (→Papst) definieren (D 1826–1840). Am 30. 11. 1947 stellte Pius XII. die Handauflegung als Weiheritus für die drei höheren Weihen wieder her (D 2301). In unserer Zeit macht die Erneuerung der Theologie der Kirche die Lösung der genannten Probleme, denen sich die theoretische und praktische Frage nach dem Diakonat noch hinzugesellt, noch dringender. Das darf uns nicht wundern. Die Kirche sieht sich vor der providentiellen Verpflichtung, ihren weltweiten Auftrag im Einklang mit den von Christus geschaffenen Grundstrukturen neu zu überdenken. Sie hat die Spannung zu lösen zwischen der notwendigen →Einheit (Primat) und der Verschiedenheit (örtlicher Episkopat), zwischen der territorialen Verwurzelung der Kirche (Diözesanklerus und Pfarrei) und ihrer universellen Beweglichkeit (Ordensklerus), zwischen der Jurisdiktionsgewalt und der tiefer gründenden Weihegewalt (→Kirchenrecht).

III. Systematisch

Angesichts der Vielfalt der Probleme und vorgetragenen Lösungen halten wir es für nützlicher, lediglich die grundlegenden Prinzipien einer abgewogenen Theologie der Priesterweihe und die theologischen Gründe, die sie tragen, zu umreißen.

1. *Richtige Perspektiven.* Bei der Lösung eines komplexen Problems trifft das menschliche Denken mit Notwendigkeit eine Vorentscheidung durch die Wahl der tragenden Perspektive, in der es das Problem angeht. Es ist darum um so wichtiger, die richtigen Perspektiven festzulegen.

a) *Christologische Perspektive.* Sowohl auf der Ebene der Spekulation wie auch auf der Ebene der priesterlichen Spiritualität ist es absolut notwendig, eine Theologie der Weihe auszuarbeiten, die vom Gedanken der →*Teilhabe* am einzigen Priestertum Christi ausgeht. Der gefüllte Begriff der »Teilhabe« *(participatio)* besagt nicht eine Nebenordnung zweier Größen, seien sie auch ungleich, sondern ein Eingeschlossensein, das nichts Neues hinzufügt, das vielmehr auf der Ebene der Geschichte das erlösende Tun Christi zur Gegebenheit bringt. Dieses Tun ist notwendig *verwirklicht* (im gefüllten Sinn des Wortes) durch den →Hl. Geist. Institution und Charisma sind somit untrennbar. Das Amt ist vor allem ein heiliger Dienst (διακονία).

b) *Ekklesiologische Perspektive.* Das Priestertum konstituiert nicht die Kirche, noch steht es der Gemeinschaft der Gläubigen einfach gegenüber, sondern es ist als eigentümliche sakrale Funktion *(media-*

tor Dei) und Diakonie in der Kirche, in dem durch →Taufe und →Firmung konstituierten und geheiligten (königliches Priestertum), in der →Eucharistie geeinten Volk Gottes einbeschlossen. Diese Kirche aber ist eine heilige Realität, sie ist mit Christus vereint als sein Leib (absteigende Linie der Heiligung durch die →Gnade) und als seine Braut (aufsteigende Linie des Opfers, des im →Gebet und im Kult seinen Ausdruck findenden →Glaubens), und dies in einer Welt, die durch die zwischenmenschlichen Beziehungen geprägt ist. Es gibt somit eine Priorität des Ontologischen vor den juridischen Strukturen, eine Priorität freilich, die weder Trennung noch Gegensatz beinhaltet.
c) *Sakramentale Perspektive.* Das Weihesakrament begründet vor allem die Natur der Kirche als Ursakrament des gestorbenen und auferstandenen Herrn. Christus in seinem Priestertum ist es, der heiligt, der zu uns spricht und der uns regiert.
d) *Personale Perspektive.* Die Weihe schließt eine Berufung der →Person ein (das Fundament einer priesterlichen Spiritualität). Das bedeutet nicht individuelle, sondern korporative Gewalt. Die Kirche wird daher geleitet durch den *ordo episcoporum* in Gemeinschaft mit dem Papst (Theologie der Konzilien [→Konzil], die zwar *iuris ecclesiastici* sind, aber doch die Natur des Episkopates in ihrer Tiefe offenbaren, sofern nämlich die Bischöfe Nachfolger des »Kollegiums der Apostel« sind). In dieser Amtsausübung wird der Episkopat unterstützt durch das Presbyterium und durch die Diakone.
2. *Die Begriffe. a) Das Wesen des Priestertums.* Das Priestertum definieren – selbst durch einen seiner höchsten Vollzüge (Darbringung des eucharistischen Opfers) – heißt das Problem verfälschen. In der Hl. Schrift wird das Priestertum definiert durch seine Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen im Neuen →Bund (Kult mit seiner Dialektik von Opfer und Sakramenten; Diakonie des Wortes und der autoritativen Leitung). Die Lehre vom Apostelamt, die alte theologische und liturgische Tradition, die Praxis der Kirche zwingen uns, die Fülle des Priestertums dem Bischofsamt zuzuerkennen.
b) *Das »Merkmal«.* Der in der Weihe verliehene sakramentale Charakter schließt gewiß eine ontologische Qualifikation ein, die auf der Ebene der kirchlichen Jurisdiktion zum Ausdruck kommt. Wenn man diesen ontologischen Aspekt vermaterialisiert, kommt man zu einem »metaphysischen Klerikalismus«. Die Priester bleiben vor allem Gläubige. Der priesterliche Charakter scheint sich somit darin vom Tauf- und Firmcharakter zu unterscheiden, daß er grundsätzlich eine Funktion beinhaltet. Andererseits beschränkt sich diese *Funktion* nicht auf die Ausübung gewisser priesterlicher Vollzüge, sondern wird einer *Person* gegeben. Darin liegt der Grund für die sakramentale Gnade der Weihe und bekommt also einen mittlerischen Auftrag und eine Sendung im *ministerium*, *magisterium* und *regimen*.
3. *Die theologische Methode. a) Die praxis ecclesiae.* Es ist klar, daß die Theologie des Priestertums auf der Schrift und der Tradition gründen muß, die u. a. in der *praxis ecclesiae* sich ausspricht. Dieses

Argument hat die Theologie des Priestertums in der Tat beeinflußt, besonders hinsichtlich der Unterscheidung von Episkopat und Presbyterat. Es ist nicht zweifelhaft, daß zuweilen Priester andere Priester geweiht haben (Lyon und Alexandrien in den ersten Jahrhunderten; Willehad und Ludger unter Karl dem Großen; vom 15. bis 16. Jh mit päpstlichem Indult). Das waren Ausnahmen, und sie wurden auch zu jeder Zeit als solche aufgefaßt. Es ist absolut unlogisch, das Wesen einer Sache durch eindeutige Ausnahmefälle bestimmen zu wollen. Wir akzeptieren die Gültigkeit dieser Weihen, aber wir können sie in eine theologische Synthese nur unter Beachtung ihres Ausnahmecharakters einfügen. Es handelt sich um die Anwendung der von Christus der Kirche für die außerordentliche Verwaltung der →Sakramente verliehenen Gewalt (sakramentale Ökonomie).

b) *Historische Entwicklung*. Es ist wichtig, der geschichtlichen Entwicklung des Priestertums noch mehr Rechnung zu tragen. Jede Lösung, die davon ausgeht, es sei von Anfang an alles fixiert gewesen, verfälscht das Zeugnis der Tradition und gründet auf einer statischen Schau des Absolutheitscharakters der Offenbarung. Christus hat seiner Kirche eine unantastbare Struktur gegeben, die sich jedoch in der Geschichte in mehrfacher Weise konkret verwirklichte. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat muß in einer Weise gelöst werden, die allen diesen Gegebenheiten Rechnung trägt. Wir meinen, daß der Presbyterat wesenhaft und wirklich eine Teilhabe am Bischofsamt als dem Priesteramt im Vollsinne ist. Seine Grundlagen finden sich wahrscheinlich schon in der Hl. Schrift und in der apostolischen Zeit, doch ist in der konkreten Ausgestaltung die genaue Erstreckung seiner Amtsgewalt erst im Laufe der Geschichte durch die Kirche festgelegt worden und bleibt immer von diesem Gestaltungswillen der Kirche abhängig.

K. H. RENGSTORF, ἀπόστολος, in: ThW I (1933), 397–446; E. J. SCHELLER, Das Priestertum Christi. Paderborn 1934; H. W. BEYER, διάκονος, in: ThW II (1935), 81–93; E. SEITERICH, Ist der Episkopat ein Sakrament?, in: Scholastik 18 (1943), 200–219; G. DIX, The Ministry in the Early Church, in: The Apostolic Ministry (hrsg. von K. E. KIRK). London 1946, 183–303; Y. CONGAR, Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre, in: MD 14 (1948), 107 bis 128; J. BROSCH, Charismen und Ämter in der Urkirche. Bonn 1951; J. COLSON, L'évêque dans les communautés primitives. Paris 1951; E. LOHSE, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament. Göttingen 1951; K. MÖRSDORF, Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt, in: KiW 4 (1951), 17–22; Y. CONGAR, Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ, in: RSPhTh 36 (1952), 613–625 und 37 (1953), 24–48; K. MÖRSDORF, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, in: MThZ 3 (1952), 1–16; H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953; J. BEYER, Nature et position du sacerdoce, in: NRTh 76 (1954), 356–373. 469–480; E. GUERRY, L'évêque. Paris 1954; P. VEUILLOT, Notre sacerdoce. Documents pontificaux 1879–1954. 2 Bände. Paris 1954; B. BOTTE, »Presbyterion« et »Ordo Episcoporum«, in: Irénikon 29 (1956), 5–27; J. COLSON, Les fonctions ecclésiales aux premiers siècles de l'église. Paris 1956; H. SCHLIER, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1956, 129–147; J. LÉCUYER, Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat, in: RThom 57 (1957), 29–52; K. H. SCHELKLE, Jüngerschaft und Apostelamt. Freiburg 1957; H. SCHILLEBEECKX, Priesterschap, in: Theologisch Woordenboek III (1958), 3959–4003; O. SEMMELROTH, Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung. Frankfurt 1958; G. BORNKAMM, πρεσβύτερος, in: ThW VI

(1959), 651–685; K. RAHNER, Der Pfarrer, in: Sendung und Gnade. Innsbruck 1959, 263–274; K. RAHNER, Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonates, in: Sendung und Gnade. Innsbruck 1959, 275–285; E. LOHSE – J. HEUBACH – W. PHILIPP, Ordination, in: RGG IV (31960), 1671–1679; O. SEMMELROTH, Die Kirche als Hierarchie und Pneuma, in: Die Zelle in Kirche und Welt (hrsg. von A. SPITALER). Graz 1960, 129–149; K. RAHNER – J. RATZINGER, Episkopat und Primat. Freiburg 1961; Diakonia in Christo (hrsg. von K. RAHNER – H. VORGRIMLER). Freiburg-Basel-Wien 1962 (Lit.).

P. Fransen

A. ROHRBASSER (Hrsg.), Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum. Fribourg 1962; F. X. ARNOLD, Wesen und Wesensfunktion des kirchlichen Priestertums, in: GuL 36 (1963), 192–204; K. FORSTER (Hrsg.), Klerikalismus heute? Würzburg 1964; A. M. CARRÉ, Priester und Laien als Apostel Jesu Christi. Freiburg 1965; Y. CONGAR, Priester und Laien im Dienst am Evangelium. Freiburg 1965; K. RAHNER, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 139–167; DERS., Der Bischof in der Kirche, in: ebd. 369–459; J. J. v. ALLMEN, Geistliches Amt und Laientum. Basel 1966; J. DUQUESNE, Der Priester. Struktur, Krise und Erneuerung. Wien 1966; J. LOOSEN, Kirche aus Priestern und Laien, in: Theologische Akademie III. Frankfurt 1966, 9–31; J. MÜHLMANN, Um ein neues Priesterbild, in: GuL 39 (1966), 425–441; F. WULF, Stellung und Aufgabe des Priesters nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: ebd. 45–61; L. WALTERMANN (Hrsg.), Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Essen 1966; A. ANTWEILER, Der Priester heute und morgen. Münster 1967; J. AUER, Dogmatische Gedanken zum Priesterbild von heute, in: GuL 40 (1967), 423–442; Dekret über die Ausbildung der Priester, in: LThK Vat II (1967), 309–355; W. H. DODD, Towards a Theology of Priesthood, in: ThSt 28 (1967), 683–705; J. CHR. HAMPE, AF II. München 1967, 1–269; P. PICARD – E. EMRICH (Hrsg.), Priesterbildung in der Diskussion. Mainz 1967; K. RAHNER, Knechte Christi. Freiburg 1967; Dekret über Dienst und Leben des Priesters, in: LThK Vat III (1968), 127–239; P. PICARD, Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz, in: GuL 41 (1968), 21–44; J. RATZINGER, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in: GuL 41 (1968), 347–376; O. SEMMELROTH, Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer, in: Concilium 4 (1968), 41–47; E. DUPUY, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?, in: ebd. 268–274; P. FRANSEN, Weihen, in: SM IV (1969), 1249–1293; F. HENRICH (Hrsg.), Weltpriester nach dem Konzil. München 1969; F. HENRICH (Hrsg.), Existenzprobleme des Priesters. München 1969; H. VAN DER MEER, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Freiburg 1969; E. NIERMANN, Priester, Priestertum, in: SM III (1969), 1273–1281; K. RAHNER, Zur Reform des Theologiestudiums. Freiburg 1969; K. H. SCHELKLE – W. KASPER – K. RAHNER u. a., Dienst und Leben des Priesters in der Welt von heute, in: Concilium 5 (1969), 157–248; E. J. LENGELING, Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus, in: Liturgisches Jahrbuch 19 (1969), 142–166.

PROPHET

Die atl. Prophetengestalten haben den geschichtlichen Werdeprozeß der israelitisch-christlichen Offenbarungsreligion entscheidend beeinflußt; dementsprechend zentral ist auch die Stellung, welche die biblischen Prophetenschriften sowohl im →Kanon als auch in der frühkirchlichen →Verkündigung und Frömmigkeit einnehmen (vgl. z. B. 2 Petr 1, 19 ff und das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis: *qui locutus est per prophetas*). Die eigentliche Berechtigung jedoch, »Prophet« als theologischen Grundbegriff anzusprechen, ergibt sich vom NT her; denn »Prophet« ist vor allem auch ein ntl. Schlüsselwort. Das ergibt sich nicht nur aus dem häufigen Vor-

kommen des Begriffs (einschließlich Derivata 206mal), sondern vor allem aus der Bedeutung des damit Bezeichneten: »Prophet« begegnet im Urkerygma als alter christologischer Titel (Apg 3, 22; 7, 37); die Gläubigen sind als das durch die pfingstliche Geistausgießung konstituierte neue →Israel der messianischen Heilszeit grundsätzlich prophetisch begabt (vgl. Apg 2, 17f); und schließlich gründet die →Kirche nicht nur auf dem Apostelamt, sondern ebensosehr auf dem Prophetentum (Eph 2, 20) als auf zwei sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden konstitutiven Funktionen, in denen der irdische Jesus seine Sendung in Raum und Zeit hinaus fortsetzt (vgl. Lk 11, 49) und der erhöhte Herr durch seinen Geist auf Erden wirksam und gegenwärtig bleibt. Das ntl. Prophetentum setzt aber den atl. Prophetenbegriff voraus.

1. *Terminologie.* a) In der *hebräischen Bibel* entsprechen unserem »Prophet« zwei verschiedene Begriffe. Vor allem deckt sich damit der Terminus נָבִיא (»Nabi« oder »Prophet«) im engeren Sinne; davon abgeleitet ist das Verb נבא (Nifal und Hitpael; »sich als Prophet gebärden«, »sich als Prophet äußern«), und zwar des öftern in Verbindung mit ausgesprochen ekstatischen Zügen. Der Terminus ist wohl wurzelverwandt mit dem akkadischen *nabū* (»rufen«, »berufen«); demzufolge bedeutet נָבָא, etymologisch gesehen, entweder »Rufer«, »Verkündiger« (aktivisch) oder »Berufener« (passivisch; akkadisch nabi'um). Beide Deutungsmöglichkeiten lassen sich gut mit dem biblischen Prophetenverständnis vereinen; während die zweite philologisch zutreffender ist, deckt sich die erste vollständig mit dem in Ex 7, 1 f (P; vgl. 4, 16 E) aufscheinenden Prophetenbegriff: Das Verhältnis Aarons zu Moses ist insofern analog dem eines Propheten zu seinem Gott, als Aaron im Namen Moses' und als dessen »Mund« zum Pharao sprechen soll. – Weniger häufig, aber wohl älter, ist der sachverwandte Terminus »Seher« (רֹאֶה und חֹזֶה), der schon früh mit dem eigentlichen Propheten identifiziert wurde: »Anstatt Prophet sagte man früher Seher« (1 Sam 9, 9).

b) Diese Gleichsetzung wird bestätigt von der *griechischen Bibel*, die sowohl נָבִיא (immer) als auch רֹאֶה und חֹזֶה (häufig) mit προφήτης wiedergibt. Die Wahl dieses Terminus ist nicht nur für die Aufhellung des jüdisch-hellenistischen, sondern auch des ntl.-christlichen Prophetenverständnisses von Bedeutung. – In der nichtbiblischen Literatur begegnet προφήτης schon früh als Nomen agentis zum erst in nachchristlicher Zeit belegbaren Verb πρόφημι (»sagen«, »sprechen«, »künden«). Davon abgeleitet ist das Denominativ προφητεύειν (»Prophet sein«, »sich als Prophet betätigen«) sowie das Abstraktum προφητεία, das sowohl das Prophetenamt als auch dessen Ausübung und den daraus resultierenden Effekt bezeichnen kann. Hervorzuheben ist, daß, zumindest ursprünglich, die Präposition προ- nicht zeitlich (»voraus«), sondern eher räumlich (»heraus«) verstanden wurde. Erst seit Beginn unserer Zeitrechnung und wahrscheinlich unter dem Einfluß des biblischen Prophetenbegriffes im allgemeinen

sowie der Bedeutung des christlichen Weissagungsbeweises im besonderen wurde der »Prophet« je länger je mehr zum Voraus-Verkünder. An und für sich bedeutet aber προφήτης nichts anderes als »Künder«, »Sprecher«: Prophet ist, wer für jemanden, an seiner Stelle und in seinem Auftrag, andern etwas mitteilt. Der Begriff schließt also, was auch die häufigen Genitiv-Verbindungen (»Prophet des ...«) nahelegen, wesentlich ein Abhängigkeitsverhältnis ein. Dementsprechend wird der griechische προφήτης nicht selten dem κῆρυξ (Herold), ἑρμηνεύς (Dolmetscher) oder ἐξηγητής (Interpret) gleichgestellt. – Weiter ist zu bemerken, daß der griechische Prophetenbegriff durch sein Verwendungsfeld eine ausgesprochen religiös-sakrale Färbung angenommen hat. Nicht nur, daß »Prophet« – allerdings stark abgeblaßt und sinnentleert – stereotype Bezeichnung für die Angehörigen bestimmter Priesterklassen wurde (so besonders im hellenistischen Ägypten vom 3. Jh v. Chr. an). Schon früh und sehr häufig begegnet der Prophet (oder die Prophetin) in den griechischen Orakelheiligtümern (vor allem in Delphi), wo er den Willen einer Gottheit verkündet, in deren Dienst er als Priester steht. Dabei tut es nichts zur Sache, ob er das zu verkündende Orakel selbst empfangen hat (in diesem Fall ist er zugleich μάντις und προφήτης) oder lediglich die durch ein Medium (μάντις) vermittelte Offenbarung deutet, sprachlich formuliert und an den Ratsuchenden weiterleitet. Analog verstehen sich die Dichter als Propheten der göttlichen Musen, deren inspiriertes Sprachrohr sie sind, wie auch die Philosophen als Propheten der »Wahrheit« oder ihres (oft vergöttlichten) Schulhauptes erscheinen. Umgekehrt sind besonders die Dichter auch insofern Propheten, als sie im Namen des Volkes, an seiner Statt und als seine Anwälte, den Göttern Lob- und Dankeshymnen singen; daraus ergibt sich, daß der griechische Prophetenbegriff eine doppelte Mittlerfunktion ausdrücken kann. – Alle diese Funktionen finden sich auch bei den biblischen Propheten, für die deshalb προφήτης (in seiner ursprünglichen Bedeutung) eine sowohl sprach- wie sachgerechte Bezeichnung ist.

2. *Erscheinungsformen des Prophetischen. a) Atl. Prophetentypen.* Ein Blick in das AT lehrt, daß das prophetische Phänomen sehr vielschichtig ist. Gewissermaßen ein Vorläufer des eigentlichen Propheten ist der *Seher* (z. B. Samuel, Gad). Bei ihm liegt der Akzent auf dem »Sehen« verborgener Dinge. Zusammen mit dem priesterlichen Losorakel und den »Träumern« gilt er schon in ältester Zeit (im Gegensatz zu den Wahrsagern, Zauberern und Nekromanten) als legitime, gottgegebene Offenbarungsquelle (vgl. 1 Sam 28, 6) und wird deshalb in den verschiedensten, oft sehr alltäglichen Dingen um Rat und Entscheid angegangen und dafür auch entlohnt (vgl. u. a. 1 Sam 9, 6–10). Zum ausgesprochenen Sehertyp steht der »vorklassische« *Einzelprophet* insofern im Gegensatz, als er mit seiner Gottesbotschaft ungefragt in das Leben sowohl des einzelnen als auch der Volksgemeinschaft eingreift. Dieses geistgewirkte Eingreifen ist oft von weitreichendem, geschichtsbildendem Einfluß. Zu diesem Typ

dürfen u. a. Natan (2 Sam 7; 12), vor allem jedoch Elias (1 Kg 17–19; 2 Kg 1 f) und Elisäus (2 Kg 2–9; 13) gezählt werden. Aber auch das Verhalten des Richters und Sehers Samuel gegenüber Saul und David ist prophetisch geprägt (vgl. 1 Sam 12; 16). – Ungefähr gleichzeitig werden von den verschiedenen atl. Traditionen große Gestalten der vergangenen Geschichte Israels aus der Rückschau zu Propheten gestempelt. So sieht man vor allem in *Moses* in zunehmendem Maße den Begründer und Prototyp des israelitischen Prophetismus (Nm 11, 24–29; Dt 18, 18; 34, 10; vgl. Nm 12, 6). Außerdem wird der Prophetentitel auch Abraham (Gn 20, 7; vgl. Ps 105, 15), Mirjam (Ex 15, 20) und Debora (Ri 4, 4) zuerkannt. In der früheren Königszeit treten kollektive *Prophetengemeinschaften* auf, die mit dieser oder jener zeitgenössischen Prophetengestalt in Verbindung stehen (1 Sam 19, 20: Samuel) und in dieser ihr Oberhaupt sehen, um das sie sich versammeln (2 Kg 4, 38; 6, 1: Elisäus). Gewöhnlich wohnen sie bei einem Heiligtum, unterscheiden sich durch Tracht und Gehabe und führen, obwohl bisweilen verheiratet, ein gemeinsames, ärmliches Leben. Als ausgesprochene Enthusiasten, bei denen das ekstatische Moment eine große Rolle spielt (z. B. 1 Sam 10, 5 f; 19, 20 ff; 1 Kg 22, 10; vgl. die ntl. Glossolalen), eifern sie – den Rekabiten (Jr 35) und Naziräern (Am 2, 11) ähnlich – für die Reinerhaltung des von der kanaanäischen Zivilisation bedrohten Jahweglaubens.

Mehr oder weniger zunftmäßig organisiert sind auch die sog. *Berufspropheten*, die gleich den Priestern und Weisen einen eigenen gesellschaftlichen Stand bilden, der noch in nachexilischer Zeit anzutreffen ist. Die hierher gehörenden *Hofpropheten* betätigen sich als seherisch begabte Ratgeber der Könige (z. B. 2 Sam 24, 11 ff; Neh 6, 7). Die *Kultpropheten* dagegen scheinen ein fester Bestandteil des Tempelpersonals gewesen zu sein, dem, wie formgeschichtliche Erwägungen zu atl. Texten (vor allem zu manchen Psalmen) nahelegen, im Liturgievollzug bestimmte Funktionen zukamen, wie etwa die Verkündigung von Heilsorakeln oder die Äußerung hymnischen Lobpreises (vgl. 1 Chr 25, 1: die von David aufgestellten Tempelsänger werden Propheten genannt). Obwohl dieses Prophetentum zweifellos weitgehend zur selbstgewählten, vielleicht sogar auf Erbfolge beruhenden Profession herabgesunken ist, findet sich nach dem Zeugnis des AT auch in dieser Form echte Prophetie. – Von den organisierten Berufspropheten distanzieren sich bewußt als unmittelbar von Jahwe Berufene die *klassischen Schriftpropheten*, die seit der Mitte des 8. Jh (Amos, Osee, Isaias, Michäas) auftreten und deren Tätigkeit hauptsächlich in die geschichtsträchtigen Jahrzehnte der äußersten Bedrohung (besonders Jeremias ist hier zu nennen), des Exils (Ezechiel, Deutero-Isaias) und der Restauration (Trito-Isaias, Zacharias, Aggäus) fällt. Gesinnungsmäßig stehen sie in derselben Linie wie die früheren Einzelpropheten und Prophetengemeinschaften, von denen sie sich insofern unterscheiden, als sie ihre Aufgabe sozusagen ausschließlich in der Wortverkündigung sehen, die teils von ihnen selbst,

teils aber von ihren (direkten oder indirekten) Schülern aufgezeichnet wurde und so der Nachwelt als kanonisches Schrifttum erhalten blieb.
Im nachexilischen Judentum versiegt die Prophetie. An die Stelle der Propheten treten die Apokalyptiker, Weisen und Schriftgelehrten. Doch wird der Ausfall des Prophetischen als ein schmerzlicher Mangel empfunden (vgl. Ps 74, 9), und es entsteht die *messianisch-eschatologische Prophetenerwartung:* In der End- und Heilszeit wird nicht nur das prophetische Charisma ganz allgemein in nie dagewesenem Maße wieder aufblühen (Joel 3, 1 f), es wird auch ein großer Prophet auftreten, durch den Jahwe wie in früheren Zeiten seinen Willen offenbaren wird (vgl. 1 Makk 4, 46; 14, 41). Er wird als wiederkommender Elias (Mal 3, 23; Sir 48, 10 ff), vielleicht auch als neuer Moses (vgl. Dt 18, 18) erwartet, und man sieht in ihm entweder den Vorläufer und Wegbereiter des Messias oder gar den Messias selbst. Diese mannigfaltige Prophetenerwartung findet ihren Niederschlag in den spätjüdischen Apokryphen, im rabbinischen Schrifttum und nicht zuletzt in den Qumrantexten (vgl. u.a. 1 QS 9, 11: Neben den beiden Messiasgestalten aus Aaron und Israel wird ein Prophet erwartet, der teilweise wahrscheinlich mit dem »Lehrer der Gerechtigkeit« identifiziert wurde).
b) *Das ntl. Prophetentum.* Das NT ist sich bewußt, daß mit dem Christusereignis die vom AT verheißene End- und Heilszeit angebrochen ist (→Jesus Christus). Ein Beweis für dieses messianisch-eschatologische Bewußtsein ist gerade der häufige Hinweis der ntl. Schriften auf den Neuaufbruch des Prophetischen, der sich in ihnen in dreifacher Ausgestaltung zeigt: Einmal ist Jesu erstes Erscheinen vom Erwachen der vordem verstummten Prophetie begleitet: Seine Geburt umgibt prophetisches Sprechen (Lk 1, 41 f. 67; 2, 25 f. 36), und seinem Auftreten geht eine große Prophetengestalt (Mt 11, 9 f; Lk 1, 76 f) voraus, in der sich gewissermaßen die Eliaserwartung erfüllt (Mt 11, 14; anders das Johannesevangelium, das den Prophetentitel ausschließlich Jesus vorbehält). – Sodann ist dem ntl. Zeugnis zufolge *Jesus* selbst Prophet: Er wird vom Volk auf Grund seines autoritativen Kündens und Wunderwirkens als irgendein Prophet (Mt 21, 11; Lk 7, 16; 24, 19; Jo 4, 19) oder als ein zurückgekehrter früherer Prophet (Mt 16, 14), aber auch als der messianische Prophet schlechthin (Jo 6, 14) bezeichnet. Selbst nennt sich Jesus zwar nie Prophet, obwohl er sich, wie verschiedene Äußerungen nahelegen, als Prophet weiß; seine Mission ist die des von Gott verheißenen geistesbegabten Künders (vgl. Lk 4, 17 ff), und sein Schicksal Prophetenschicksal (Mt 13, 57 par.; Lk 13, 33). Das jerusalemische Urkerygma schließlich nennt Jesus ausdrücklich und in ausgesprochen christologischer Sinngebung »Prophet« (Apg 3, 22 f; 7, 37). Auf diesem Prophetentitel hat das Judenchristentum seine spezifische Christologie aufgebaut (vgl. die Pseudo-Klementinen). Auf die frühkatholische Christologie hingegen übte er keinen entscheidenden

Einfluß aus. Doch ist zu beachten, daß auch der christologische Titel »Gottesknecht« sowie die im NT allenthalben zu beobachtende typologische Gegenüberstellung Moses–Jesus den Prophetenbegriff implizieren. – Aber nicht nur Christus, auch die *Christusgläubigen* erscheinen im ntl. Schrifttum als Propheten. In diesem allgemeinen ntl. Prophetentum erfüllt sich einerseits die atl. Verheißung vom überreichen Ausgießen prophetischen Geistes in der Heilszeit (vgl. Apg 2, 17 f); andererseits verlängert sich in der speziellen Erweckung einzelner Propheten zugleich die irdische Sendung Christi (vgl. Lk 11, 49). Denn sind grundsätzlich auch alle Christen prophetisch begabt (vgl. Apg 2, 17 f; 19, 6; 1 Kor 14, 1.39), so kommt die Prophetie als ausgeprägtes Charisma und besondere Bevollmächtigung doch nur Vereinzelten zu. So weiß die Apostelgeschichte von der besonderen Wirksamkeit namhafter frühchristlicher Prophetengestalten zu berichten (Apg 11, 27 f; 13, 1; 15, 32; 21, 9 ff). In den Paulinen erscheint dieses Prophetentum als erstrangiges Charisma (1 Thess 5, 19 f; 1 Kor 12, 28; Röm 12, 6), ja gewissermaßen geradezu als Inbegriff des Charismatischen überhaupt: Die Propheten werden den →Aposteln an die Seite gestellt (1 Kor 12, 29; Eph 3, 5; 4, 11; vgl. Lk 11, 49; Apk 18, 20; Did 11, 3), mit denen zusammen sie das Fundament der Kirche bilden (Eph 2, 20). Die ihnen zukommende Funktion üben sie vor allem in der Gemeindeliturgie aus, deren hauptsächlichste Träger und Gestalter sie zu sein scheinen (1 Kor 12–14; vgl. 1 Tim 1, 18; 4, 14 sowie Apg 13, 1 ff). Endlich nimmt der ntl. Prophet auch noch in der Apokalypse eine beachtenswerte Stellung ein: Der Seher weiß sich als Prophet (vgl. 10, 10 f; 22, 9); seine Schrift ist Prophetie (1, 3; 22, 6 f) und beansprucht dementsprechende Autorität (22, 18 f).

c) *Christliches Prophetentum im nachapostolischen Zeitalter der Kirche.* Die Kirche ist das Israel der Endzeit; sie setzt Jesu Mission fort und ist deshalb notwendigerweise prophetisch begabt und mit einer prophetischen Mission betraut. Sie ist aufgebaut nicht nur auf den Aposteln, sondern auch auf den Propheten als auf ihrem doppelten Fundament (vgl. Eph 2, 20); und wenn man mit Recht bemerkt, das apostolisch-petrinische →Amt müsse als Fundamentalfunktion in der nachapostolischen Kirche weiterdauern, so gilt dasselbe auch vom ebenfalls fundamentalen und darum ebenso wesensnotwendigen Prophetentum.

Die Didache (vgl. 10, 7; 11, 7–12; 13, 1–7) sowie Justin (Dial. 82, 1) und Hermas (Herm[m] 11, 5–9) zeigen, daß das ntl. Prophetentum in der unmittelbar nachapostolischen Zeit tatsächlich weiterbesteht und im Leben der Kirche eine große Rolle spielt. Gegen Ende des 2. Jh fällt jedoch durch den montanistischen Mißbrauch der Prophetie »ein nie wieder ganz behobener Rauhreif auf die christliche Charismatik« (H. U. von Balthasar), und schon Origenes scheint von einer zeitgenössischen kirchlichen Prophetie nichts mehr zu wissen. Die prophetische Komponente ist aus dem offiziellen kirchlichen

Leben bereits weitgehend verdrängt und von den übrigen (nicht unbedingt un- oder gar anticharismatischen) Funktionen und Ämtern absorbiert. Dennoch ist man sich bewußt, daß das Prophetische in der Kirche in irgendeiner Form vorhanden sein und weiterleben muß. Zunächst ist es das alte →Mönchtum, das sich – vor allem in Anlehnung an die atl. Propheten vorklassischer Prägung – zum »prophetischen Leben«(βίος προφητικός) bekennt und hervorragende Mönchsgestalten »Propheten« nennt. Schon in der →Patristik und dann das ganze Frühmittelalter hindurch identifiziert man andererseits den christlichen Propheten – diesmal meist im Anschluß an 1 Kor 12–14 – mit dem Prediger und Exegeten. Noch Thomas von Aquin (S. th. II, II, 171–175) sieht in der Prophetie die Verkörperung und das Kernstück der christlichen Charismatik. Doch ist gerade die hier in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen →Theologie vollzogene Reduzierung des Prophetischen auf außergewöhnliche Erkenntnisvorgänge und damit verbundene erkenntnistheoretische und psychologische Fragen sowie die zusätzliche Einschränkung des eigentlichen Objekts des prophetischen Erkennens auf das Zukünftige von folgenschwerer Tragweite: Das Problem des Prophetischen in der Kirche verliert zusehends an theologischer Aktualität und verschwindet fast vollständig aus dem christlichen Bewußtsein.

Dennoch gibt es in der Kirche aller Zeiten und Zonen prophetische Menschen. Es sind jene Mystiker, denen aus einem außergewöhnlichen Gotterleben ein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein und ein konkreter Verkündigungsauftrag entsteht. Beispiele solcher prophetischer →Mystik bieten u. a. die Visionärin und Bußpredigerin Hildegard von Bingen, *Christi sponsa et canalis* Birgitta von Schweden, die Mystikerin und Mahnerin Katharina von Siena sowie der von echt prophetischem Ethos und Pathos beseelte Savonarola: »Die Charismatik der Apostelkirche wächst heraus aus der Prophetik des Alten Bundes und wächst hinein in die Mystik der Kirchengeschichte: sie ist der große Bindestrich zwischen beiden« (H. U. von Balthasar).

d) *Religionsgeschichtliche Parallelen.* Ganz abgesehen von den überall vorhandenen sog. niederen Formen der Prophetie, die die verschiedensten Arten von induktiver und intuitiver Mantik umfassen, begegnen prophetische Phänomene in allen Religionen und Kulturen. Dessen ist sich schon das AT bewußt. Es spricht vom nichtisraelitischen Bileam, dem es authentisches Sehertum zuerkennt (Nm 22–24). Ebenso unterscheiden sich die ekstatischen Schwärme der Baals-Propheten in ihrem äußeren Gehaben (vgl. 1 Kg 18, 20 ff) kaum von den Prophetenbruderschaften der Samuel-Epoche. Aber auch außerbiblische Quellen bieten teilweise sehr beachtenswerte Parallelen. Im mesopotamischen Mari z. B. sind Briefe gefunden worden, in denen um 1700 v. Chr. Priester im Namen ihres Gottes dem König, scheinbar unaufgefordert, Weisungen erteilen (vgl. M. Noth, Gesammelte Studien zum AT. München ²1960, 235 ff). Der

Reisebericht des ägyptischen Wen-Amon berichtet um 1100 v.Chr. von einem Vorfall im phönizischen Byblos, bei dem anläßlich eines Opfers »der Gott einen Jüngling ergriff« und in Ekstase versetzte, um durch ihn eine Botschaft kundzutun (Greßmann, AOT 72). Doch in sachlich viel näherer Entsprechung zum biblischen Propheten klassischer Prägung steht zweifellos jener *homo religiosus* aller Zeiten und Zonen, der sich kraft einer wie immer tief erlebten persönlichen Begegnung oder Einigung von der Gottheit in Dienst genommen und mit einem Verkündigungsauftrag betraut weiß. Dazu gehören nicht nur die großen Religionsstifter (Zarathustra, Mohammed), sondern – wie schon die diesbezügliche Verwendung des griechischen Prophetenbegriffes nahelegt – auch viele antike Dichter und Denker (wie z.B. Sokrates).

3. *Prophetisches Berufs- und Sendungsbewußtsein.* Die Analyse der einschlägigen biblischen Texte ergibt, daß die Wesensstruktur authentischen Prophetentums aus drei eng ineinandergreifenden Konstanten gebildet wird: aus dem prophetischen Gottesverhältnis, aus dem Sendungsauftrag und aus dem Mittleramt.

a) Das spezifisch *prophetische Gottesverhältnis* kommt vor allem in der Terminologie zum Ausdruck, mit der jene dem Propheten beim Berufungserlebnis widerfahrene Gottesbegegnung zu verdeutlichen versucht wird, die eine einmalig-individuelle und unmittelbare gottmenschliche Gemeinschaftsbeziehung begründet: Der Prophet ist von Gott *erwählt* und geheiligt, d.h. ausgesondert (Jr 1,5); Jahwes Hand ist über ihn gekommen (1 Kg 18,46), hat ihn berührt (Jr 1,9) und lastet nun auf ihm (Is 8,11; Ez 3,14); er ist von Jahwe gepackt (Am 7,15), überwältigt und betört (Jr 20,7); er ist vom *Geist* ergriffen (Ez 2,2), vom Geist befallen (Ez 11,5; vgl. 1 Sam 10,6.10; 19,20.23), übergossen (Joel 2,28) und gesalbt (Is 61,1; vgl. 1 Kg 19,16); er ist so sehr ein »Mann des Geistes« (Os 9,7), daß im rabbinischen Judentum die atl. Begriffe »Geist Gottes« und »heiliger Geist« geradezu mit dem »Geist der Prophetie« identifiziert werden konnten (vgl. Billerbeck II, 126ff; II, 134ff). So von Gott in Beschlag genommen, wird der Prophet zum *Mann Gottes* (אִישׁ הָאֱלֹהִים, als schlechthin spezifischer Prophetentitel, z.B. 1 Sam 2,27ff; 1 Kg 13,1ff verwendet) und insofern Gottes Freund und Vertrauter, als er in dessen Pläne und Absichten eingeweiht wird (Am 3,7; Weish 7,27; vgl. Jo 15,15). All dies – die Erwählung, das In-Dienst-Genommensein samt dem daraus entstehenden Vertrauensverhältnis – wird zusammengefaßt in der theologisch bedeutsamen Propheten-Bezeichnung *Knecht Jahwes* (עֶבֶד יהוה/παῖς [δοῦλος] θεοῦ). Neben Moses, David und Gesamtisrael sind vor allem die Propheten die »Gottesknechte« κατ' ἐξοχήν (vgl. u.a. 1 Kg 18,36; Am 3,7; Is 20,3; Esr 9,11; Dn 9,6 sowie Apk 22,9). Immer wieder begegnet in Jahwes Mund die stereotype Redewendung: »Meine Knechte, die Propheten« (z.B. 2 Kg 9,7; Jr 7,25; Ez 38,17; Zach 1,6). Vor allem zeigt der deutero-isaianische »Ebed Jahwe« (Is 42,1; 52,13; 53,11),

dessen Züge zugleich die Moses- und Jeremiasgestalt widerspiegeln, ausgesprochen prophetisches Gepräge.

b) Die zweite Wesenskomponente biblischen Prophetseins ist der *Sendungsauftrag* samt dem darauf beruhenden prophetischen *Sendungsbewußtsein*. Der Prophet ist deshalb Gottesmann und Jahweknecht, weil er von Gott in Dienst genommen ist, um für ihn tätig zu sein. Er ist darum mit dem Geist ausgestattet, um als Jahwes Bevollmächtigter auftreten zu können. Er ist erwählt, um gesendet zu werden (vgl. u. a. Is 6, 8; Jr 1, 7; 14, 14 f; Ez 2, 3). Als Gottgesandter ist er, hierin dem »Engel Jahwes« ähnlich, Gottes *Bote* (מַלְאָךְ/ἄγγελος: Is 44, 26; Agg 1, 13; Mal 3, 1; 2 Chr 36, 15; vgl. Apk 22, 8 f) und Gottes Mund (Jr 15, 19). Als solcher spricht er im Auftrag und Namen Gottes (Jr 11, 21 u. ö.) den ihm aufgetragenen »Botenspruch«: »So spricht Jahwe ...« Er weiß sich befugt, seinen Hörern zuzurufen: »Hört das Wort Jahwes« und seine Botschaft mit einem autoritativen »Spruch Jahwes« (נְאֻם יהוה) zu bekräftigen. Dieses Sprechen für Jahwe und an seiner Statt wird seit der Königszeit mehr und mehr zum eigentlichen Charaktermerkmal echten Prophetentums.

c) Doch ist der Prophet – und darin besteht seine dritte Wesenseigenschaft – zugleich auch →*Mittler* zwischen Israel und Jahwe. Das heißt: er steht nicht nur im Dienst Jahwes, sondern (und zwar gerade weil und insoweit er Jahwes Knecht ist) auch im Dienste Israels, das ebensosehr sein als auch seines Gottes Volk ist. So spricht er nicht nur im Namen Jahwes zu Israel, sondern auch im Namen Israels zu Jahwe. Diese zweite Mittlerfunktion kommt besonders in der prophetischen *Fürbitte* zum Ausdruck, die vom AT so sehr betont wird, daß sie als integrierender Wesenszug des Prophetseins angesprochen werden muß (vgl. u. a. 1 Sam 12, 17–25; 15, 11; Am 7, 2.5; Jr 18, 20; 42, 2–4; vgl. 2 Makk 15, 14). Abraham z. B. wird insofern Prophet genannt, als er für andere Fürbitte einlegt (Gn 20, 7). Vor allem aber Moses (Ex 32, 10 ff u. ö.) und der messianische »Gottesknecht« (Is 53, 12) treten gerade als Propheten in ganz besonders intensiver Weise für Israel ein: Sie erklären sich mit dem Volk, zu dem sie gesandt sind, solidarisch und gehen darin so weit, sich in frei übernommener →Stellvertretung ihrem Gott für ihr Volk zur →Sühne anzubieten. Auch dieses Mittleramt betrachten die Propheten als einen ihnen von Gott zuteil gewordenen Auftrag: Sie wissen sich von Jahwe zu *Wächtern* (Is 21, 11 f; Ez 3, 17) und *Hirten* (vgl. Zach 11, 4) über Israel bestellt, für das sie deshalb volle Verantwortung tragen (z. B. Ez 3, 17–21). So können die Propheten eine von Jahwe seinem Volk verliehene Gabe genannt werden (vgl. Am 2, 11). Daß sich Altisrael dieses Sachverhaltes bewußt war, beweist der Titel, den es seinen Propheten zuerkannte: *Vater* (2 Kg 6, 21; 13, 14 u. ö.; vgl. Ri 5, 7: Debora ist als Prophetin [4, 4] »Mutter in Israel«).

4. *Der prophetische Offenbarungsempfang.* Eine Psychologie des prophetischen Erkennens zu konstruieren, hat für die theologische Fragestellung wenig Sinn; vor allem ist es müßig, unterscheiden zu wollen,

was, vom Propheten aus gesehen, beim prophetischen Erleben »draußen« und was »drinnen« ist, was objektiv geschieht und was hingegen »bloß« subjektiv erlebt wird. Denn solche Unterscheidungen – sofern sie überhaupt gemacht werden können – liegen dem ganzheitlichen Denken des hebräischen Menschen von vornherein fern.

a) *Prophetisches Sehen und Hören.* Die →Offenbarung, die dem Propheten von Gott her zuteil wird, kann, grob gesprochen, als Bildoffenbarung oder als Wortoffenbarung erfolgen. Doch greifen diese beiden Grundarten prophetischen Erkennens des öfteren ineinander über. Der Prophet ist – handle es sich nun um die frühen Sehergestalten oder um den klassischen Prophetentyp – wesentlich *Seher.* Er sieht, unter besonderem göttlichen Einfluß, Dinge und Zusammenhänge, die gewöhnliche Menschen nicht sehen; er hat »Gesichte« (vgl. z. B. Am 9, 1 ff; Is 6, 1 ff; Jr 1, 4 ff; Ez 1–3; 8–11; Zach 1–6; vgl. auch Lk 10, 18; Apk 1, 11 f; 4, 1 u. ö.). Außer diesen ausgesprochen übernatürlichen Visionen, die gewöhnlich irgendwie das Göttliche zum Gegenstand haben, eignet dem Propheten jedoch noch eine andere Schau: Er sieht hinter die Dinge; auch die alltäglichsten Dinge und Ereignisse werden ihm transparent und damit zum →Symbol: sei es nun ein gewöhnlicher Korb (Am 8, 1 f), ein Mandelbaumzweig (Jr 1, 11), das Hantieren eines Töpfers an seiner Drehscheibe (Jr 18, 1 ff) oder die schmerzlichen Erfahrungen im eigenen Eheleben (Os 1, 2 ff; 3, 1 ff). Alles kann in der prophetischen Schau zur Offenbarung werden, zum Zeichen und Hinweis auf Jahwes Wirken und Wesen.

Wichtiger und häufiger jedoch als das visionäre Erleben ist der prophetische *Wortempfang*, der allerdings vom Schauen nicht eindeutig unterschieden werden kann. Denn das →Wort (דָּבָר) ist für den Hebräer nie ein bloß abstraktes Erkenntnismedium, sondern immer eine konkrete Sache oder Gegebenheit. Das so verstandene »Wort Jahwes« ist der eigentliche und hauptsächlichste Offenbarungsgegenstand des biblischen Propheten. Er ist in erster Linie ein Mann des Wortes (vgl. Jr 18, 18), das er von Gott her empfängt, um es an die Menschen auftragsgemäß weiterzugeben: Jahwes Wort ergeht an ihn (z. B. 2 Sam 7, 4; Jr 1, 2.4; vgl. Lk 3, 1 f); Jahwe spricht zu ihm (Os 12, 11), und dieses Sprechen Jahwes macht ihn zum Propheten (Am 3, 8) und bewirkt, daß Gottes Wort in seinem Mund ist (vgl. 1 Kg 17, 24 sowie Ez 2, 8 ff; Apk 10, 9 f). Wie das Schauen so kann auch das prophetische Hören auf vielerlei Weise erfolgen: Der Prophet kann Jahwes Wort in direkter Audition empfangen; es kann aber auch in seinem Innern wachsen durch gottgelenktes und deshalb »inspiriertes« Reflektieren über früher zuteilgewordene Offenbarung; es kann schließlich auch allmählich reifen und plötzlich da sein als Frucht jener echten Intuition oder prophetischer Hellhörigkeit, die darauf beruht, daß Jahwe des Propheten Ohr geöffnet hat und es immer wieder von neuem weckt (vgl. Is 50, 4 f).

b) *Ekstase und Erweckungsmittel.* Daß den Propheten außerordentliche und übernatürliche Erlebnisse (Visionen, Auditionen usw.) widerfahren und daß dabei bisweilen parapsychologische Zustände eintreten können (vgl. besonders Ezechiel), ist nicht zu bestreiten. Ob diese prophetischen Phänomene unter den Sammelbegriff »Ekstase« einzureihen sind, ist eine Frage der Terminologie. Sicher ist jedoch, daß ausgesprochen ekstatische Äußerungen keineswegs das Wesen wahrer biblischer Prophetie ausmachen. Denn eigentlich ekstatisches und zugleich authentisches Prophetentum gibt es in Israel nur zur Zeit Samuels bei den Prophetenscharen (vgl. u. a. 1 Sam 10,5f. 10ff) als weitgehend zeit- und umweltgebundene Früh- und Vorform des klassischen Prophetentums. Die späteren großen Prophetengestalten distanzieren sich bewußt von diesem Prophetentyp. Wenn Amos sagt, er gehöre nicht zu den Propheten (7,14), so will er bedeuten, daß er mit den volkstümlichen Ekstatikern nichts gemein habe. In die gleiche Richtung weist die Beobachtung, daß bei den ersten Schriftpropheten auffallend wenig vom Geist, dafür aber um so mehr vom Worte Jahwes die Rede ist. Damit soll nahegelegt werden, daß sie nicht in enthusiastischem Gehaben, sondern in der klaren, vernünftigen Verkündigung des Jahwewillens ihre eigentliche Aufgabe sehen. Selbst bei den außergewöhnlichen Erlebnissen (wie Berufungsvorgänge, Visionen, Entrückungen) handelt es sich kaum oder doch nur in sehr abgeschwächtem Sinn um Ekstasen: Das Ichbewußtsein der Propheten ist dabei keineswegs ausgelöscht, sondern sogar gehoben und geschärft. Es findet keine Entpersönlichung und keine Verschmelzung mit dem Göttlichen statt, sondern weit eher Personwerdung kraft einer intensiv erlebten, dialogalen Du-Ich-Bewegung, die den Menschen vor die → Entscheidung stellt und so zum Propheten macht. Wie der Offenbarungsempfang so vollzieht sich auch die Verkündigung bei klarem Bewußtsein, in → Freiheit und Eigenverantwortung. Dasselbe ist vom ntl. Propheten zu sagen: Obwohl geistbegabt, unterscheidet er sich durch sein vernünftiges, verständliches Reden klar vom ekstatischen Glossolalen, dem er von Paulus gerade aus diesem Grund vorgezogen wird (vgl. 1 Kor 12,10; 14,15f.23f).

Zusammen mit dem Problem des Ekstatischen stellt und löst sich die Frage nach der Möglichkeit *prophetischer Erweckung*. Die frühen Prophetenscharen brachten sich durch kultisches Tanzen künstlich in ekstatische Erregungszustände (vgl. 1 Sam 10,5), und über Elisäus »kommt Jahwes Hand« bei den Klängen eines Saitenspielers (2 Kg 3, 15f). Nichts dergleichen jedoch bei den späteren Propheten: Sie werden von Gott überrascht und überwältigt ohne eigenes Zutun und oft gegen ihren Willen und ihre persönlichen Neigungen. Die Initiative steht ganz auf seiten Gottes. Bittet der Prophet einmal von sich aus um ein Jahwewort, so kann es geschehen, daß Gott stumm bleibt oder seinen Propheten warten läßt (vgl. Jr 42,4.7). Der Prophet kann also nicht über Gott und dessen Wort verfügen; vielmehr verfügt Gott und das Wort über ihn. – Trotz dieser grundsätzlichen Passivität hin-

sichtlich des Offenbarungsempfanges hängt doch viel von der persönlichen Bereitschaft und Disposition des Propheten ab: Er muß wach sein und, einem Späher gleich, nach dem Worte Jahwes Ausschau halten (Hab 2, 1; vgl. Ez 3, 17f). Deshalb kann Paulus die Korinther insofern auffordern, nach dem Prophetencharisma zu streben (1 Kor 14, 1.39), als man sich dafür offengehalten und zur Verfügung stellen kann, wie man umgekehrt sich als Prophet Gott auch verweigern (vgl. Ex 4, 13f; Jr 15, 19) und den Geist der Prophetie, anstatt sich von ihm treiben zu lassen, auslöschen kann (1 Thess 5, 19f).

5. *Formen prophetischer →Verkündigung. a) Wortverkündigung.* Die Propheten – vor allem die sog. Schriftpropheten – sehen ihre Aufgabe darin, das Wort Jahwes auszurichten und auf diese Weise Gottes Willen kundzutun. Das geschieht in erster Linie in der Wortverkündigung, die – der jeweiligen Mission und persönlichen Eigenart des Propheten entsprechend – je nach Zeit und Umständen die mannigfachsten Formen annehmen kann. Die dichteste und spezifisch prophetische Form ist der sog. Orakel- oder *Botenspruch*, in welchem der Prophet die ihm aufgegebene Botschaft als unmittelbaren Aufruf und Anspruch Gottes präzis und prägnant weitergibt, sei es als Unheilswort (Drohspruch) oder Heilszusage (Verheißungsspruch). Während der Prophet im Weiterleiten dieser meist kurz gefaßten Jahweworte im eigentlichen Sinne Gottes Herold ist, zeigt er sich in den übrigen Weisen der Wortverkündigung, bei denen die eigene Reflexion einen breiteren Raum einnimmt, eher als *Prediger* – als prophetischer Prediger freilich, insofern er aus der Tiefe seiner persönlich erlebten Gotteserfahrung sowie aus seiner Sendungsüberzeugung heraus mit Macht spricht und Anspruch auf absolute Autorität erhebt (vgl. z. B. Jr 1, 10.17f sowie Mt 7, 29 par.), so vor allem in den den göttlichen Droh- oder Verheißungsspruch einleitenden und motivierenden Schelt- und Mahnreden, bisweilen aber auch in selbständigen, weit ausholenden Predigten (z. B. Ez 16; 20). Daneben begegnen die mannigfaltigsten literarischen Gattungen profaner und sakraler Herkunft: die dem Rechtsverfahren abgeschaute Streitrede, lyrische Klage-, Spott- und Liebeslieder; kultische Hymnen neben belehrenden Weisheitssprüchen. So kann jede sprachliche Form durch den Propheten zum Träger und Gewand des Gotteswortes werden.

Diese prophetische Wortverkündigung ist lebendiges, gesprochenes Wort, das – im Falle der Schriftpropheten – gewöhnlich relativ spät schriftlich fixiert worden ist. Dennoch haben bisweilen schon die Propheten selber auf ausdrückliches göttliches Geheiß schriftliche Aufzeichnungen gemacht (Is 8, 1; 30, 8; Jr 30, 2; Ez 24, 2; Hab 2, 2; vgl. Dn 12, 4), ja in gewissen Fällen konnte im Verkündigungsvollzug an die Stelle des direkt gesprochenen Wortes das vorzulesende *geschriebene Wort* treten (vgl. Jr 36, 2ff; Apk 1, 3). Wenn bereits Ezechiel in seiner Berufungsvision das zu kündende Wort Gottes in Buchform erhält (2, 8–3, 3; vgl. Apk 10, 9f), so ist damit angedeutet, daß das Gotteswort Schriftwort und das Schriftwort hinwiederum durch den

dazu pneumatisch-prophetisch bevollmächtigten Verkündiger (und Exegeten) zum lebendigen Gotteswort werden kann.

b) *Tatverkündigung*. Neben die Wortverkündigung treten des öfteren als typisch prophetische Äußerungen *Zeichenhandlungen*, die gewöhnlich dazu dienen, die Aufmerksamkeit zu wecken sowie das gesprochene Wort zu unterstreichen und zu veranschaulichen. Diese können bisweilen auch an die Stelle des Wortes treten: Ahia von Silo z. B. zerteilt seinen Mantel als Hinweis auf die bevorstehende Teilung des Reiches (1 Kg 11, 29 ff); Jeremias illustriert die Ankündigung von Jerusalems Zerstörung, indem er einen Topf zerschellen läßt (19, 1–10 f), und Ezechiel hat auf göttliches Geheiß den überstürzten Weggang eines in die Verbannung Ziehenden zu mimen (12, 6.11). Geht es bei diesen Beispielen um kurze, einmalige Handlungen, so zieht sich in anderen Fällen die Symbolverkündigung in die Länge: Isaias erhält den Befehl, während dreier Jahre entblößt herumzugehen (20, 2 f); Jeremias muß wochenlang in der Öffentlichkeit mit einem Joch auf dem Nacken erscheinen (27, 2; 28, 10.12), während Ezechiel monatelang gelähmt dazuliegen hat (4, 4). Bei Osee hingegen wird das ganze Eheleben zu einem einzigen großen Zeichen, in welchem der Prophet das Jahwe-Israel-Verhältnis erlebt und zum Ausdruck bringt. Auch die Kinder werden durch die ihnen auferlegten Namen zu wandelnden Warn- und Wahrzeichen (Os 1, 2–9). Schon bei den frühen Propheten ist die ärmliche Lebensweise und der härene Mantel, den sie tragen, ein lebendiger Protest gegen die verweichlichende kanaanäische Kultur und den daraus erwachsenden Synkretismus (u. a. 2 Kg 1, 8; vgl. Is 20, 2; Zach 13, 4). So wird alles in die Verkündigung miteinbezogen: Leben und Person des Propheten werden zum existentiellen »Zeichen« (Is 8, 18: אוֹת/σημεῖον), tragen kerygmatischen Charakter und bekommen Symbolwert. – Diese typisch prophetische Verkündigungsart spielt auch im NT eine wichtige Rolle. Nicht nur, daß der Täufer durch die Art seines Lebens und Auftretens sich bewußt in die Reihe der alten Propheten stellt (Mk 1, 6 u. ö.) und der ntl. Prophet Agabus Paulus mittels einer Zeichenhandlung die drohende Gefangenschaft ankündigt (Apg 21, 10 f); vielmehr ist auch Jesu Leben und Verkündigung zu einem Großteil Zeichenpredigt: Seine Wunder sind nicht nur Machterweise, sondern vor allem → Zeichen; seltsam anmutende Äußerungen wie die Tempelreinigung (Mt 21, 18 f) können ebenfalls nur als »Zeichen« richtig verstanden werden. Diese prophetische Verkündigungsart wird von der Kirche fortgesetzt: Die christliche Existenz ganz allgemein und das apostolische Leben im besonderen haben Symbolcharakter. So sind die → Armut und Ehelosigkeit (→ Jungfräulichkeit) der → Nachfolge als Realsymbol des nunmehr angebrochenen eschatologischen Äons zu werten, während andererseits auch die christliche → Ehe auf ihre Weise die im Christus- und Kirchengeheimnis neu vollzogene gottmenschliche Begegnung zu versinnbilden hat. Aber auch den anderen → Sakramenten eignet eine prophetische Komponente: Vor allem die → Eucha-

ristie (und der christliche →Kult im allgemeinen) hat als Hinweis auf Gegenwärtiges, Zukünftiges und Vergangenes eine ausgesprochen prophetische Verkündigungsfunktion zu erfüllen.

c) *Wirkkräftige Verkündigung.* Schließlich ist – gerade im Hinblick auf das sich in Wort und Sakrament vollziehende neutestamentlich-christliche Verkündigungsgeschehen – darauf hinzuweisen, daß die prophetische Verkündigung nicht intellektualistisch mißverstanden werden darf. Denn sie ist in all ihren Formen auf Grund des semitisch-antiken Wort- und Symbolverständnisses ein wesentlich dynamisches Geschehen und wirkmächtiges Schaffen. Weil und insofern ihr Wort auch Gottes Wort ist (wodurch jede Magie ausgeschlossen bleibt), verkündigen die Propheten nicht nur Gottes Willen, sondern bewirken ihn auch, indem sie ihn verkündigen: Das Wort, das Jahwe durch die Propheten auf Israel wirft (Is 9, 7), bringt zu seiner Zeit die in ihm keimhaft enthaltene Frucht (vgl. Is 55, 10f); es wird im Munde des Propheten zu einem brennenden Feuer und zerstörendem Hammer (Jr 5, 14; 23, 29), es kann auch töten (Ez 11, 13). Darin liegt sowohl die Größe wie auch die Tragik des prophetischen Kündens.

6. *Der Inhalt der prophetischen Botschaft.* Jeder Prophet hat seine eigene Botschaft und »Theologie«. Alle Propheten jedoch stimmen insofern miteinander überein, als sie – wenn auch mit verschiedener Akzentsetzung – sowohl die Gegenwart als auch die Zukunft und Vergangenheit Israels zum Gegenstand ihrer Verkündigung machen.

a) Vor allem ist es die jeweilige *Gegenwart*, die in der prophetischen Verkündigung ihren Niederschlag findet. Die Propheten sind wesentlich »Boten« und »Prediger«, deshalb ist ihre Botschaft notwendigerweise situationsbezogen und, zumindest primär, an eine raumzeitlich einmalige, ganz konkrete Hörerschaft gerichtet. So kommt es, daß die zeitbedingten Fragen und Forderungen der jeweiligen geschichtlichen Stunde in ihrer Verkündigung einen breiten Raum einnehmen und daß der Kern ihres Kündens der je gegenwärtige Gott ist, und nicht irgendeine abstrakte Gottesidee. Aus dieser gleicherweise konkreten und je einmaligen geschichtlichen und göttlichen Gegenwart resultiert der typisch prophetische Anruf oder Appell: »Höret!« »Sehet da!« »Suchet Jahwe!« (Am 5, 6) »(An)erkennet Gott!« (Os 6, 3) »Glaubet! Seid still! Vertrauet!« (vgl. Is 7, 9; 30, 15) und vor allem: »Kehret um!« (z. B. Jr 36, 3; Ez 18, 32; vgl. Mt 3, 2; 4, 17 par.). Die prophetische Botschaft ist also vor allem Anklage und Mahnung, aber auch Trost (vgl. Ps 74, 9). Außerdem erwartet man von ihr Antwort auf ganz bestimmte Fragen (vgl. 1 Makk 4, 46; 14, 41). Durch diese Situations- und Gegenwartsbezogenheit unterscheidet sich das Prophetenwort von der Weisheitslehre mit ihren mehr theoretisch-abstrakten, zeit- und geschichtslosen Wahrheiten und Maximen. – Diese Gegenwartsbezogenheit eignet auch der Verkündigung Jesu und den ntl. Gemeindepropheten, deren Aufgabe darin besteht, Ermahnungen (παραμυθία) zu geben und Trost (παράκλησις) zu spenden, um auf diese Weise im jeweiligen Jetzt und Heute der zur

Eucharistiefeier versammelten Gemeinde an bevorzugter Stelle an der Auferbauung (οἰκοδομή) der Kirche mitzuwirken (vgl. 1 Kor 14, 3.31; Apg 15, 32).

b) Gewiß hat der Prophet auch die *Zukunft* im Auge. Das Kommende – sowohl das kommende →Gericht als auch das kommende →Heil, vor allem aber der sowohl im Gericht als auch im Heil persönlich kommende Gott – ist ein integrierender Bestandteil seiner Botschaft: Seine Verkündigung ist wesentlich Ankündigung und →Verheißung. Doch ist auch hier wiederum das typisch Prophetische zu beachten. Vor allem ist zu sagen, daß auch die prophetischen Zukunftsaussagen immer auf diese oder jene Weise eine *Gegenwartsfunktion* zu erfüllen haben. Es handelt sich nie um die abstrakte Darlegung von zukünftigen Geschehnissen um ihrer selbst willen, sondern stets um konkrete Drohungen und Verheißungen, die wesentlich darauf ausgerichtet sind, den hier und jetzt unmittelbar Angesprochenen zu warnen oder zu trösten. Dieselbe prophetische Art, über das Kommende zu sprechen, kommt – man denke nur an Jesu Wiederkunftsgleichnisse oder an die Apokalypse – auch dem NT zu: Auch die Ankündigung der Parusie ist wesentlich Paränese und Paraklese.

Mit dieser »seelsorgerlichen« Ausrichtung hängt die zweite Eigenart der prophetischen Zukunftsverkündigung zusammen: Das Verschobensein oder scheinbar vollständige Fehlen der zeitlichen Tiefendimension, die sog. *prophetische Perspektive*. Der Prophet sieht alles nahe: Gott ist bereits im Kommen begriffen, und das zu geschehende Heil oder Unheil steht sozusagen immer unmittelbar bevor. Nicht anders sind die Zukunftsaussagen des NT: Alles wird »in Bälde« geschehen (Lk 18, 7f; Röm 16, 20; Apk 1, 1; 22, 6). Diese verkürzte und verkürzende Optik hängt damit zusammen, daß die prophetische Zukunftsverkündigung nicht nur funktionell auf die Gegenwart gerichtet ist, sondern auch – und darin liegt ihre dritte Eigenart – notwendigerweise im zeit- und milieubedingten *sprachlichen Gewand* der jeweiligen Gegenwart auftritt, d. h. in den damals in Israel gängigen Bildern und Begriffen. Nun sind aber die vom AT für die Zukunftsverheißungen gebrauchten poetisch-theologischen Bilder und Begriffe wesentlich »offen«, d. h. noch nicht eindeutig festgelegt, sondern entwicklungsfähig und bedeutungsträchtig. Abgesehen davon, daß schon die Propheten selbst in ihnen durch die Gegenwart und die unmittelbare Zukunft hindurch die eigentliche Endzeit erahnen konnten – man denke etwa an die primär zeitgeschichtlich zu verstehende proto-isaianische Immanuel-Verheißung oder an die vordergründig den Auszug aus Babel im Auge habende deutero-isaianische Ankündigung des neuen Heilsexodus –, sind die prophetischen Verheißungen, indem sie von den Tradenten weitergegeben und schließlich schriftlich fixiert wurden, gerade dank ihrer bildlich-begrifflichen Offenheit immer mehr vertieft, vergeistigt und auf jene äußersten Eschata bezogen worden. Besonders in dieser sozusagen unerschöpflichen Lebenskraft und Entfaltungsmöglichkeit unterscheidet sich

die echt prophetische Zukunftsschau von der späteren Apokalyptik, die nicht so sehr aus eigenem, unmittelbarem Erleben, sondern mehr aus spekulativem Kombinieren mit schon vorgegebenen prophetischen Elementen als deren Spätfrucht entstanden ist.

c) Wiewohl oder gerade weil der atl. Prophet, den Blick auf das Kommende gerichtet, ganz in der Gegenwart lebt, kommt auch die *Vergangenheit* in seiner Botschaft nachhaltig zur Sprache. Denn der Prophet weiß sehr wohl, daß diese Gegenwart nicht nur eine Zukunft, sondern auch eine Vergangenheit hat. Er weiß, daß Israel, in dem er wurzelt, zu dem er gesandt ist und dessen aktuelle Geschichte er miterlebt und mitgestaltet, bereits eine Geschichte hinter sich hat. So kann man beispielsweise in Osees Verkündigung (Mitte des 8. Jh) die ganze bereits zurückgelegte Israelgeschichte in ihren Hauptetappen wiederfinden: die Patriarchenzeit (12, 3 ff. 13), den Exodus (2, 17 u. ö.), den Wüstenzug (u. a. 9, 10), die Landnahme (2, 10), den darauffolgenden Abfall zum Baal (z. B. 9, 10.15), die Anfänge des Königtums (13, 10 f), das zur Zeit der Jehu-Dynastie Geschehene (1, 4), bis zur geschichtlichen Gegenwartsstunde, in der Osee selbst lebt und wirkt (1, 1). Diese sporadischen Anspielungen auf die Israelvergangenheit werden später, vor allem von Ezechiel (vgl. 16; 20), zu imposanten, in sich geschlossenen Geschichtsbildern komponiert, die dazu dienen, Israels Werden und Wesen, vor allem aber seine geschichtliche Schuld und die nun daraus entstandene Stunde des Gerichtes lebhaft vor Augen zu stellen.

Der Prophet weiß sich also in eine lange Geschichte hineingestellt, in der ihm eine bestimmte Aufgabe zukommt. Diese Aufgabe sieht er – nicht anders als die ältesten Seher und Propheten – hauptsächlich darin, das geschichtlich Gewordene unversehrt zu bewahren oder wieder herzustellen, d. h. das durch die einstmaligen heilsgeschichtlichen Taten Gottes konstituierte Israel samt dem ihm allein wesensgemäßen authentischen Jahweglauben gegen jede Kontamination, Verfälschung, Verflachung und Verwässerung zu verteidigen. Im Dienste dieser heilsgeschichtlichen Aufgabe steht die ganze prophetische Verkündigung. In der Androhung des Gerichtes sowie in der Verheißung des Heiles geht es letztlich immer darum, das alte Jahwe-Israel-Verhältnis wiederherzustellen, zu erneuern und zu vertiefen. Deshalb knüpfen die Heilsverheißungen an der vergangenen Heilsgeschichte an, als deren verklärtes und vergrößertes Spiegelbild der Prophet die kommenden Heilsereignisse sieht und kündet: Jeremias z. B. spricht vom Neuen →Bund im Hinblick auf den Alten (31, 31 ff); Deutero-Isaias verkündet den neuen Exodus in Analogie zum Auszug aus Ägypten (52, 11 f; 55, 12 f), und der messianische Gottesknecht wird als zweiter Moses gezeichnet.

Dieses ausgeprägte *geschichtliche Denken*, das in der Gegenwarts-, Zukunfts- und Vergangenheitsbeziehung ihrer Botschaft immer wieder aufscheint, ist bezeichnend für die biblischen Propheten. Bei ihnen ist zum ersten Mal in der Weltgeschichte überhaupt echtes geschicht-

liches Bewußtsein erwacht und wirksam geworden. So ist die altisraelitische Geschichtsschreibung ein Werk der Propheten und selbst Prophetie. Das gilt zumal von der großangelegten Grundkonzeption des Jahwisten; aber auch das deuteronomistische Geschichtswerk wäre ohne den israelitischen Prophetismus undenkbar. Denn die Tatsache, daß Gott die scheinbar disparatesten Ereignisse nach einem bestimmten Plan einem bestimmten Ziel entgegenführt, ist eine Entdeckung, die den Propheten auf Grund ihrer Betrachtung der Vergangenheit im Licht der eigenen Gegenwartserfahrung und Gottesbegegnung zuteil geworden ist. Nur wenn man diese prophetische Komponente gebührend in Rechnung stellt, kann man der biblischen (sowohl der atl. wie der ntl.) Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung – ihrer Größe und ihrer Eigenart – gerecht werden.

7. *Die Prophetie als Charisma und Institution.* Als Erwählter und Gesandter ist der atl. Prophet Jahwes Beauftragter und Organ. Zusammen mit den andern Jahwe-Organen – dem König zumal und den Priestern – hat er im Dienste des Bundesgottes in und am Bundesvolk eine ganz bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Worin unterscheidet sich diese seine Aufgabe und Stellung von der der anderen Organe? Die Antwort auf diese Frage ist um so wichtiger, als sie Licht wirft auf die Organe des ntl. Bundesvolkes, auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre spezifischen Gliedschaftsfunktionen. Denn wie im atl. Israel neben dem Prophet der König (bzw. die Fürsten oder Ältesten) und die Priester stehen, so wirken in der Kirche neben dem Propheten und zusammen mit ihm anders Bevollmächtigte, der Apostel vor allem sowie der Lehrer (διδάσκαλος) und die »Ältesten« (πρεσβύτεροι).

a) *Der charismatische Prophet und die institutionellen Amtsträger.* Der Prophet, in seiner reinen, klassischen Ausprägung, ist (wie der »Richter« der vorköniglichen Zeit) unmittelbar von Gott berufen und befähigt. In diesbezüglichem Gegensatz zum charismatischen Propheten steht das institutionelle →Amt, dessen Fortbestand und Legitimität auf menschlicher Sukzession (durch Erbfolge oder Investition) beruht. Ein solches institutionelles Amt ist im AT das *Königtum.* Wie verhält sich der charismatische Prophet zum institutionellen König? Erstens ist zu sagen, daß das atl. Königtum, sowohl was seinen Ursprung als seinen Fortbestand betrifft, weitgehend vom Prophetismus abhängig ist: Saul z. B. und David werden durch Samuel zum König designiert und gesalbt (1 Sam 10,1 ff; 11, 14f; 16,12f); Natan übt einen entscheidenden Einfluß auf die davidisch-salomonische Thronnachfolge aus (2 Sam 7,12ff; 1 Kg 1, 11ff; 2,32ff); vor allem im Nordreich liegt Bestand und Fortdauer des Königtums größtenteils in der Hand der Propheten (vgl. u. a. 1 Kg 11,29ff; 2 Kg 9,3.6.12). Eine Parallele zu diesem atl. König-Propheten-Verhältnis findet sich im NT insofern, als auch hier die charismatischen Propheten bei der Wahl und Weihe der institutionell-hierarchischen Amtsträger eine wichtige Rolle zu spielen scheinen (1 Tim 1, 18; 4,14; vgl. Apg 13,1ff).

Sodann treten die atl. Propheten dem jeweiligen König gegenüber mit erstaunlichem Freimut auf (vgl. die ntl. παρρησία). Sie wissen sich befugt und verpflichtet, am Gesalbten Jahwes in Jahwes Namen Kritik zu üben: so z. B. Samuel gegenüber Saul (1 Sam 15, 10 ff), Natan gegenüber David (2 Sam 12, 1 ff), Elias gegenüber Achab (1 Kg 21, 17 ff), Isaias gegenüber Achaz (Is 7, 13 f). Sie erkennen klar die Gefahr, die dem genuinen Jahwe-Israel-Verhältnis von seiten eines selbstherrlichen, verabsolutierten hierarchischen Amtes droht, und sehen ihre Aufgabe darin, allen Tendenzen entgegenzuwirken, die den absoluten Herrschaftsanspruch Jahwes schmälern könnten. Jedes institutionelle Amt braucht, um nicht zu entarten, ein solches prophetisches Korrektiv.

Doch darf andererseits dieses königlich-prophetische Gegensatzverhältnis nicht verallgemeinert und übertrieben werden; denn nach dem Zeugnis und der Erwartung des AT ist echtes Königtum, obwohl institutionell, zugleich auch charismatisch: Der König »nach dem Herzen« Jahwes ist nicht nur Amts-, sondern gleichzeitig auch Geistträger (vgl. 1 Sam 16, 13; Is 11, 1 f), und David wird als der messianisch verklärte Idealkönig in spättestamentlicher Zeit sogar mit dem spezifischen Prophetentitel »Mann Gottes« ausgezeichnet (2 Chr 8, 14; Neh 12, 24.36). Dasselbe gilt von Moses, der als die große vorkönigliche Führergestalt von der heilsgeschichtlichen Rückschau aus mehr und mehr zum Israelpropheten schlechthin gestempelt wird. Nicht anders denkt das NT: Jesus ist Prophet (Gottesknecht) und Davidsohn in einem; die Apostel sind die privilegierten Geistträger, und jedes kirchliche Amt ist und soll zugleich auch ein geistgewirktes Charisma sein (vgl. u. a. Röm 12, 6 ff). Deshalb braucht die Feststellung, daß bereits in frühchristlicher Zeit das Propheten- und Apostelamt in der einen Person des →Bischofs kumuliert (vgl. Did 15, 1; Apostolische Konstitutionen II, 25), nicht unbedingt als schriftwidrige Verdrängung und Verflachung des Charismatischen verstanden zu werden.

Das zweite institutionelle Bundesorgan, das in diesem Zusammenhang mit dem Propheten konfrontiert zu werden verdient, ist der atl. *Priester* (→Priestertum), insofern er als Gesetzeslehrer jenes Amt ausübt, das seit nachexilischer Zeit mehr und mehr von den ebenfalls »ordinierten« rabbinischen Schriftgelehrten übernommen wird. Prophet und Priester (bzw. Schriftgelehrter) oder – ntl. gesprochen – προφήτης und διδάσκαλος haben insoweit dieselbe Funktion, als beiden die Aufgabe obliegt, zu lehren und dem Gottesvolk das Gotteswort zu künden. Beide tun dies im Auftrage Jahwes, wenn auch auf je verschiedene Weise: Während die priesterliche Belehrung in der Bewahrung, Überlieferung und Erklärung der →Tradition, d. h. des einstmals geoffenbarten und von Generation zu Generation überkommenen Gotteswillens (→Gesetz), besteht, kündet der Prophet das ihm durch unmittelbar-persönliche Geistwirkung immer wieder und je neu zuteil werdende Gotteswort. Freilich darf in diesem grundlegen-

den Unterschied wiederum kein absoluter Gegensatz gesehen werden. Priester und Prophet können nämlich, wie gerade das AT zeigt (vgl. z. B. 1 Kg 1, 32 ff), sehr gut auch miteinander ihre gemeinsame Aufgabe erfüllen. Doch während der Priester (bzw. Schriftgelehrte) das Altehrwürdige tradiert und konserviert, geht es dem Propheten darum, das angestammte Glaubensgut von seinem göttlichen Ursprung her je und je zu aktivieren und zu verlebendigen. In seinem Munde wird früher kundgetaner Gotteswille immer wieder zum zündenden Appell: Er spricht, im Gegensatz zum Schriftgelehrten, »mit Macht« (vgl. u. a. Mk 1, 22.27). Doch gerade dieses machtvolle prophetische Sprechen ist dem beamteten Priester, der sich für die Bewahrung des Überkommenen verantwortlich fühlt, suspekt: Er wird zum Widersacher des Propheten, in dem er einen unbequemen und unberechenbaren Konkurrenten sieht (vgl. Is 28, 7–13; Jr 8, 8 u. ö.). Die Priester beanspruchen deshalb die Kontrolle über die Propheten (vgl. Jr 29, 26). Schließlich kommt es im Judaismus so weit, daß das prophetische Charisma ganz von der Schriftgelehrsamkeit aufgesogen und die Prophetie dem ein für allemal festgelegten Gesetz als der einzig maßgebenden Autorität untergeordnet wird (vgl. ThW VI, 818). Im NT weckt Jesus gerade durch seine typisch prophetische Haltung der Tradition gegenüber die Feindschaft der sich auf ihre Überlieferungen berufenden Schriftgelehrten, in deren Mentalität Jesus seinerseits die größte Gefahr für ein lebendiges Gottesverhältnis sieht (Mt 23; vgl. auch 2 Kor 3, 6). Dennoch hat in seiner Kirche neben dem Propheten auch der Lehrer seinen Platz; aber auch er ist charismatisch begabt, und seine Lehre, wiewohl sie primär im Erklären der tradierten Offenbarung besteht, geistbewirkt (vgl. 1 Kor 12, 28 f; Eph 4, 11). Freilich droht, wie die Geschichte zeigt, der Kirche stets dieselbe Gefahr, der das Judentum erlegen ist: daß das Prophetische vom institutionellen Lehramt behindert wird. Beide jedoch – der Lehrer wie der Prophet – haben im alten wie im neuen Israel ihre je eigene und unveräußerliche Aufgabe zu erfüllen.

b) *Prophet und Kult.* Bekannt ist die *negative* Haltung des Propheten dem Kultischen gegenüber, die sich in seiner sog. »Kultfeindlichkeit« manifestiert. Die besonders bei den früheren Schriftpropheten häufig anzutreffenden kultpolemischen Äußerungen (z. B. Am 4, 4 f; 5, 21 ff; Os 6, 6; Is 1, 10–17; Jr 6, 20) können zwar teilweise als überspitzte »dialektische Negationen« verstanden werden, die überdies gegen den von heidnischem Synkretismus verfälschten Kult ihrer Zeit gerichtet sind. Doch darf die echte prophetische Skepsis gegenüber dem Kult nicht verharmlost werden. Denn gerade auf Grund ihrer lebendigen Gotteserfahrung erkennen die Propheten instinktiv die Gefahr, die jeder Religion insofern vom Kultischen her droht, als der Ritus – wie alles Institutionelle – Gefahr läuft, verabsolutiert zu werden, zum Formalismus zu erstarren und schließlich ins Magisch-Mechanische abzugleiten, um so, anstatt Mittel und Ort der persönlichen Gottesbegegnung zu sein, zur Trennwand zwischen Gott und Mensch zu

werden. Von hier aus sind die kult- und tempelfeindlichen Äußerungen Jesu (der sich diesbezüglich ausdrücklich auf die atl. Propheten beruft) als typisch prophetische Züge zu werten (vgl. Mt 9, 13; 15, 7; 21, 13 par.).
Andererseits hat jedoch der Prophet, wie wiederum aus dem AT hervorgeht, auch ein ausgesprochen *positives* Verhältnis zum Kult: Derselbe Isaias, der harte Worte gegen den Kult hat, sieht in seiner Berufungsvision Jahwe im Tempel thronen und verkündet die messianische Herrlichkeit des eschatologischen Sionheiligtums (6, 1 ff; 2, 2 f); Moses, Samuel, Elias, Jeremias, Ezechiel sowie der prophetische Täufer sind aus priesterlichem Geschlecht oder üben priesterliche Funktionen aus; Ezechiel schaut im Exil visionär eine neue, endzeitliche Kultordnung (40–48), der nachexilische Wiederaufbau des Tempels ist der Tätigkeit der Propheten Zacharias und Aggäus zu verdanken. Auch wenn man von den hypothetischen professionellen Kult- oder Tempelpropheten absieht, steht es auf Grund formgeschichtlicher Überlegungen fest, daß der Kult die prophetische Verkündigung tiefgehend beeinflußte, ja daß nicht wenige prophetische Texte ihren ursprünglichen Sitz in der Liturgie hatten, in der sie erstmals verkündet oder vorgetragen wurden (so wahrscheinlich Nahum, Habakuk und teilweise Deutero-Isaias). So hat bereits im hebräischen AT der Kult prophetische Bedeutung, während umgekehrt dem Prophetismus eine kultische Komponente eignet. Dieser Sachverhalt wurde von den griechischen Übersetzern erkannt und bestätigt. Denn das griechische προφήτης, mit dem sie das hebräische נָבִיא wiedergeben, hat im vorbiblischen Griechisch eine ausgesprochen kultisch-sakrale Färbung angenommen: Die griechischen προφῆται versahen an Orakelheiligtümern priesterlichen Dienst; überdies wurde seit dem 3. Jh v. Chr. προφήτης in Ägypten als feststehender Titel für gewisse Priesterklassen verwendet (vgl. ThW VI, 793). – Kultisches Gepräge hat die Prophetenterminologie schließlich auch im NT beibehalten, wo προφητεύειν u. a. hymnisches Lobpreisen besagen kann (Lk 1, 67; 2, 36; vgl. Apg 19, 6). So üben die ntl.-christlichen Propheten gerade im Kult jenes doppelte Mittleramt aus, das das Wesen biblischen Prophetseins ausmacht: sowohl von Gott her zum Volk zu sprechen als auch im Namen des Volkes, bittend und lobpreisend, zu Gott zu reden. Dieses prophetische Element hält den Kult lebendig und bewahrt ihn vor jener geist-losen Erstarrung, von der das rein Institutionelle naturgemäß nur allzu leicht befallen wird.
c) *Prophetie als Institution.* Auf zweifache Weise wird im AT das Prophetische gewissermaßen institutionell gebunden: Einmal weisen gewisse historische Erscheinungsformen des atl. Prophetismus bereits institutionelle Züge auf. Am ausgeprägtesten ist das bei den vorklassischen Prophetenbruderschaften der Fall, bei denen das Prophetentum schon zur gemeinsamen Lebensform und damit zu einem mehr oder weniger festumrissenen sozialen Stand geworden ist (vgl. 1 Kg 20, 35 ff; 2 Kg 2, 3 ff u. ö.). Daß derartiges Prophetsein mit echtem

Charismatikertum nicht unvereinbar zu sein braucht, zeigt das zwischen Elias und Elisäus bestehende Lehrer-Schüler-Verhältnis: Elias beruft Elisäus zur Prophetennachfolge (1 Kg 19, 19 f) und läßt sein Prophetencharisma auf ihn übergehen (2 Kg 2, 9.15; vgl. 1 Kg 22, 21 f.24 sowie die angeblich mosaische Begründung des prophetische Züge aufweisenden Ältestenamtes: Nm 11, 17.25–29). Solche Prophetenschüler begegnen auch noch später bei den Schriftpropheten (vgl. Is 8, 16 ff). All das zeigt, daß nicht nur beim institutionellen Priester- und Königtum, sondern auch beim Prophetismus ein gewisses Weitergeben der charismatischen Vollmacht mittels Sukzession möglich ist. Andererseits wird das Prophetentum im AT auch insofern zur Institution, als es – nicht anders als das Priester- und Königsamt – ein fester und konstanter Bestandteil Israels ist.

Durch diese institutionelle Kontinuität entsteht die Gefahr, daß das an und für sich »freie« Prophetencharisma – Jahwe selber sorgt für die Sukzession, indem er je und je einen neuen »Moses« erweckt (Dt 18, 15.18) – sich allzusehr den »gebundenen« Institutionen angleicht, zur Profession wird und dadurch zugleich mit der Spontaneität der charismatischen Gottesunmittelbarkeit sein Wesentlichstes und Eigentlichstes aufgibt. Dieser Gefahr ist das atl. Prophetentum – und in etwa auch seine ntl. Fortsetzung – tatsächlich streckenweise erlegen: Neben dem Propheten aus Berufung wirkt der Berufsprophet (vgl. u. a. Jr 23, 9–40; Ez 13; Zach 13, 2–6).

d) *Echte und falsche Propheten.* Schon im AT gibt es falsche Propheten, Menschen, die sich anmaßen, Propheten zu sein, ohne von Gott dazu die Berufung und Befähigung empfangen zu haben. Von solchen Lügenpropheten (ψευδοπροφῆται) weiß auch das NT (Mt 7, 15; 24, 11 par.; 1 Jo 4, 1 u. ö.). Daraus ergibt sich die Frage nach den *Kriterien*, die den falschen vom wahren Propheten unterscheiden lassen. Diese Unterscheidungsmerkmale sind im AT und NT weitgehend dieselben, was erneut die Einheit des biblischen Prophetenphänomens beweist. Nach dem AT ist das erste und eigentliche Kriterium des Prophetentums das persönliche Sendungsbewußtsein des Propheten und der unwiderstehliche Drang, im Namen Jahwes zu sprechen. Dieses prophetische Ethos gibt zugleich das Gespür für das Echte und Unechte und damit die Möglichkeit, den falschen Propheten zu entlarven (vgl. u. a. Jr 20, 9; 23, 16; Am 3, 8). Von der Notwendigkeit eines solchen charismatischen Kriteriums ist auch das NT überzeugt, das neben den Propheten den speziell zur »Unterscheidung der Geister« (διάκρισις τῶν πνευμάτων) begabten Charismatiker stellt (1 Kor 12, 10); denn letztlich kann nur der, der selber den Geist besitzt, entscheiden, was von Gott her kommt und was nicht (vgl. 1 Kor 2, 11). – Zu diesem mehr subjektiven Kriterium gesellen sich objektive Unterscheidungsmerkmale. Dazu gehört das Eintreffen des Vorausgesagten (Dt 18, 22; Jr 28, 9.15 ff), dem im NT in etwa das prophetische Erkennen verborgener Gedanken entspricht (1 Kor 14, 24 f). Dagegen spielt das Wunder als Prophetenkriterium auffallenderweise keine

wesentliche Rolle: Im AT erscheinen neben Moses nur Elias und Elisäus als ausgesprochene Wundertäter; im NT scheidet das Wunder, das der Gegenstand eines eigenen Charismas ist (1 Kor 12, 10.29 u. ö.), schon deswegen als prophetisches Beglaubigungszeichen aus, weil in der Endzeit auch die falschen Propheten Wunder wirken werden (vgl. u. a. Mt 24, 24; Apk 13, 13). Dafür werden sowohl im AT als im NT Lehre und Leben des Propheten als gültige Kennzeichen anerkannt: Die Verkündigung des wahren Propheten steht in Übereinstimmung mit derjenigen seiner legitimen Vorgänger (Jr 28, 7 ff), und die ntl. Prophetie muß, soll sie echt sein, den Fundamentalsätzen des christlichen Glaubens entsprechen (vgl. 1 Jo 4, 1 ff; 1 Kor 12, 3; Did 11, 3). – Hinzu kommt das ethische Kriterium: Wessen Leben nicht Jahwes Forderungen entspricht, ist nicht von ihm gesandt (vgl. Jr 23, 14; 29, 23). Nach christlichen Maßstäben ist dementsprechend derjenige ein echter Prophet, der selber lebt, was er verkündet und fordert (Did 11, 10), der »die Lebensart des Herrn« hat (Did 11, 8) und dessen Verkündigung gute Früchte zeitigt (Mt 7, 16; vgl. Apk 2, 20): Seine Rede rüttelt auf, ermutigt und erbaut (1 Kor 14, 3). Zu diesem ethischen Erkennungszeichen gehört schließlich auch die Selbstlosigkeit des wahren Propheten: Er ist weder Schmeichler noch Opportunist (vgl. Jr 23, 17; Mich 3, 5), d. h. nie auf seinen eigenen Vorteil bedacht (Did 11, 9.12), sondern zum letzten Einsatz für seinen Gott und sein Volk bereit (vgl. Ez 13, 5). – Ein letztes Unterscheidungsmerkmal ist, daß der falsche Berufsprophet immer und für alles einen Bescheid zur Hand hat, während der Prophet aus Berufung bisweilen stumm bleibt, weil er über Gottes Wort nicht frei verfügen kann, sondern auf die Stunde der Offenbarung harren muß.

8. *Prophetenschicksal.* Seit der Stunde der Berufung gehört der Prophet nicht mehr sich selbst. Gott hat sein Leben mit Beschlag belegt, um darüber zu verfügen. Er sendet seinen Propheten nicht nur zu seinem Volk, sondern liefert ihn ihm aus. Zum biblischen Propheten gehört wesentlich das Verfolgtsein und das Martyrium – man denke nur an Elias (1 Kg 19, 10.14), an Jeremias (Jr 11, 18 ff; 20, 2; 26, 8 ff; 37, 15 f) oder an den deutero-isaianischen Gottesknecht, in dessen Bild sich nicht nur die Größe, sondern auch die ganze Tragik prophetischen Lebens zusammenballt, eine Tragik freilich, die gerade in ihrer scheinbaren Sinnlosigkeit sowohl für den Propheten selbst als auch für das ihm anvertraute Volk zur Quelle des Segens und des Heiles wird (vgl. Is 50, 6; 52, 14–53, 12). Dieses Thema vom verfolgten Propheten wird vom NT nicht bloß paränetisch ausgewertet (Mt 23, 31; Apg 7, 52); vielmehr stellt Jesus sich und seine Apostel bewußt in die lange Reihe der verfolgten Propheten. Denn er weiß, daß sowohl sein als auch der Seinen Schicksal Prophetenschicksal ist (vgl. Mt 5, 12; Lk 13, 33).

Das eigentliche Martyrium des Propheten spielt sich jedoch in seinem Innern ab: Jahwes Hand lastet auf ihm. Als »Mann des Widerspruches« von den Seinen verflucht, ist er einsam und fühlt sich, selbst von

seinem Gott verlassen, betört, verraten und dem Gespötte preisgegeben (Jr 15, 10.17 f; 20, 7). Jahwes Wort verzehrt ihn (Jr 20, 9), und er muß selbst erst durchleiden, was er andern androht (Is 21, 3). Er muß tun, was ihm aus tiefster Seele zuwider ist (Ez 4, 12 ff) und niederreißen, woran er hängt (Jr 1, 10). Dazu weiß er im voraus, daß all sein Mühen umsonst sein wird, ja daß er durch seine Verkündigung die Schuld und den Fall des Volkes nur noch schrecklicher macht (Is 6, 9 f; Ez 3, 7.11).

So ist der Prophet ein von innen und außen angefochtener Mensch. Doch spürt er die Größe seiner Berufung und Sendung nicht nur als Last, sondern auch als Gnade. Immer wieder erfährt er auf diese oder jene Art die beglückende Nähe seines Gottes, die ihm Kraft und die Gewißheit gibt, sich nicht umsonst gemüht zu haben, sondern auserwählt und geliebt zu sein (vgl. Is 49, 1–4). In dieser Personalisierung und Intensivierung des Gottesverhältnisses liegt das eigentlich Große, das die israelitisch-christliche Offenbarungsreligion seinen Propheten verdankt.

E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Gießen 1927; H. Junker, Prophet und Seher in Israel. Trier 1927; J. Chaine, Introduction à la lecture des prophètes. Paris ^{7}1946; H. Bacht, Wahres und falsches Prophetentum, in: Bibl 32 (1951), 237–262; O. Eissfeldt, The Prophetic Literature, in: The Old Testament and Modern Study (hrsg. von H. H. Rowley). London 1951, 115–161 (Lit.); G. Fohrer, Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie, in: Theologische Rundschau 19 (1951), 277–346; 20 (1952), 193–271. 295–361 (Lit.); O. Plöger, Priester und Prophet, in: ZAW 63 (1951), 157–192; H. H. Rowley, The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study, in: The Servant of the Lord. London 1952, 91–128; H. U. von Balthasar, Die Prophetie, in: Deutsche Thomasausgabe XIII. Heidelberg-Graz 1954, 253–372; A. Neher, L'essence du prophétisme. Paris 1955; H. W. Wolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, in: EvTh 15 (1955), 446–468; C. Kuhl, Israels Propheten. München-Bern 1956; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen ^{2}1958, 11–48; J. Lindblom, Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus, in: Beiheft ZAW 77 (1958), 89–104; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I. Göttingen ^{6}1959, 195–200. 204–263; A. Gelin, Les livres prophétiques postérieurs, in: Introduction à la Bible I (hrsg. von A. Robert – A. Feuillet). Paris-Tournai ^{2}1959, 467–582; H. Krämer – R. Rendtorff – R. Meyer – G. Friedrich, προφήτης, in: ThW VI (1959), 781–863; R. Schnackenburg, Die Erwartung des Propheten nach dem Neuen Testament und nach den Qumrantexten, in: TU 73 (1959), 622–639; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II. München 1960, 17–328; G. Mensching – B. Sundkler – R. Meyer – J. Fichtner – A. Jepsen – P. Vielhauer – E. Fascher, Propheten, in: RGG V (^{3}1961), 608–635 (Lit.); J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel. Oxford 1962; R. Rendtorff, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel, in: ZThK 59 (1962), 145–167; H. von Reventlow, Prophetenamt und Mittler-Prophetie, in: Theologische Rundschau 28 (1962), 1–75. 235–297 (Lit.).

N. Füglister

E. Jenni, Die alttestamentliche Prophetie. Zürich 1962; E. Osswald, Falsche Prophetie im AT. Tübingen 1962; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Göttingen 1963, 351–404; G. Lanczkowski – H. Gross – G. Schmid – K. Rahner, Prophet(en), in: LThK VIII (^{2}1963), 794–802; B. Vawter, Mahner und Künder. Salzburg 1963; W. Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten. Göttingen 1963; M.-D. Chenu, Prophètes et théologiens dans l'Eglise, in: La Parole de Dieu II. Paris 1964, 201–212; H. W. Wolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, in: Gesammelte Studien zum AT. München 1964, 206–231; S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im AT. Stuttgart 1965; K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche. Freiburg ^{3}1965; J. Scharbert, Die Propheten Israels bis 700 v.C. Köln 1965; F. Vawter, Neue Literatur über die Propheten, in: Concilium 1 (1965), 848–854; B. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi, in: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche«, hrsg. v. G. Baraúna I. Freiburg 1966, 393–419; G. Fohrer, Stu-

dien zur alttestamentlichen Prophetie. Berlin 1967; R. Kilian, Die prophetischen Berufungsberichte, in: Theologie im Wandel. München 1967, 356–376; Th. Michels, Prophetie und prophetisches Bekenntnis in der Kirche, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1355–1361; J. Scharbert, Die Propheten Israels um 600 v. C. Köln 1967; Propheten in der Stadt des Menschen, in: Concilium 4 (1968), 554–562 (Lit.); A. Deissler, Propheten, Prophetische Bücher des AT, in: SM III (1969), 1289–1314 (Lit.); K. Rahner, Prophetismus, in: SM III (1969), 1315–1321.

Protestantismus (in evangelischer Sicht)

Der Begriff Protestantismus ist im streng theologischen Sinne nur mit Einschränkungen bestimmbar. Das ergibt sich aus seinem Ursprung, seiner Geschichte und den Verschiedenheiten seines gegenwärtigen Gebrauchs. Der Begriff soll darum hier nicht systematisch entfaltet, sondern in seinen geschichtlichen Nuancierungen entwickelt werden. Aus einer solchen Übersicht ergibt sich von selbst der Vorschlag einer Sprachregelung. Eine Klärung ist notwendig, nicht nur da, wo der Begriff als Selbstbezeichnung gebräuchlich ist, sondern auch da, wo wie im ökumenischen Gespräch seine Anwendung fragwürdig erscheint, besonders im Gespräch mit der römisch-katholischen Theologie.

Seinem geschichtlichen *Ursprung* nach (1) entstammt der Begriff Protestantismus dem Sprachgebrauch des Reichsrechtes und hat von da her neben dem rechtlich-politischen stets auch einen kulturpolitischen Wesenszug behalten. Erst verhältnismäßig spät ist er zu einer *Selbstbezeichnung* (2) geworden, in der sich in einer bestimmten Zeitlage das religiöse und geistige Eigenbewußtsein bestimmter kirchlicher Gruppen und Richtungen gemeinsam auszusprechen versuchte. Seit nach dem Ersten Weltkrieg der Durchbruch des ökumenischen Gedankens erfolgte, dient der Begriff Protestantismus als *Sammelbezeichnung* (3) für diejenigen Kirchen, die sich innerhalb der ökumenischen Bewegung vom Katholizismus sowohl westlicher wie östlicher Prägung verschieden wissen. Aber auch in dieser spezifischen kirchlichen Abzweckung hat der Begriff eine bestimmte geistig-kulturelle Note nicht verloren; das erschwert die Aufgabe, ihn theologisch zu erfassen.

Auf keiner der hier bezeichneten Entwicklungsstufen hat der Begriff Protestantismus die Beziehung zu dem »katholischen« Element der christlichen Geschichte völlig aufgegeben, wenn sie auch je verschieden bestimmt worden ist. Auf jeder dieser Stufen bildet indessen der Gegensatz gegen den universalen Anspruch der römischen →Kirche ein Konstitutivum dieses spezifisch westabendländischen Begriffs. Sein Wesen aber ist nicht aus der Abstraktion dieses Gegensatzes abzuleiten, sondern in der geschichtlichen Entwicklung zu erfassen.

1. *Protestatio* ist ein Begriff der Rechtssprache; sowohl im privatrechtlichen wie im öffentlich-rechtlichen Bereich bezeichnet er eine öffentliche, feierliche und verbindliche Erklärung (so auch im Kir-

chenlatein bei Hilarius nachgewiesen). Im Mittelalter bildet sich ein negativer Nebensinn heraus. Das öffentliche Zeugnis richtet sich *gegen* jemanden. Aber auch hinter diesem Sinne der Rechtsverwahrung liegt ein positives Moment. Man beruft sich auf ein höheres, älteres Recht, das man sich nicht nehmen lassen, das man nicht gefährdet wissen will.

a) In diesem Sinne wurde auf den Reichstagen (übrigens auch auf dem Trienter Konzil von seiten der Konzilsväter in bezug auf die Zulassung der Protestanten, von seiten des Kaisers gegen die Verlegung) öfters »protestiert«, so 1529 auch gegen Reichssteuern oder für eine bestimmte Sitz- und Rangordnung. Formal ist also an der Protestation, die die dissentierenden Stände am 19. April 1529 in Speyer erhoben und am 20. in etwas erweiterter Form wiederholten und die in dieser Form einer später veröffentlichten und an den Kaiser und ein freies christliches →Konzil gerichteten Appellation einverleibt wurde, nichts Besonderes, das die geschichtliche Bezeichnung »Protestanten« gerechtfertigt hätte. Das Bedeutsame liegt in Anlaß, geschichtlichem Zusammenhang und Inhalt der Handlung, die hier analysiert werden müssen (→Reformation).

Jene Protestation hat neben ihrem *rechtlich-politischen* auch einen *religiösen* Charakter; beides ist eng miteinander verschlungen, muß aber doch grundsätzlich auseinandergehalten werden. Die Protestation ist – so erklären die Appellanten – ein unveräußerliches *Rechtsmittel* derer, »die beschwert seien oder förchten, künftiglich beschwert zu werden«. Die Beschwernis wird vor allem darin gefunden, daß der einstimmig beschlossene Reichstagsabschied von 1526 von einer Reichstagsmehrheit 1529 außer Kraft gesetzt und die harten Wormser Beschlüsse grundsätzlich als bindend erklärt werden sollen. Alle diese Rechtskränkungen aber werden überboten durch die Tatsache, daß das Wormser Edikt gegen die Regenten und ihre Untertanen nur »wider Recht mit Gewalt« durchgeführt werden kann – ein Zustand der Rechtlosigkeit, der 1529 nur vorläufig durch den gleichzeitigen Abschluß eines Waffenstillstandes zwischen den beiden Parteien neutralisiert worden ist.

Aber nicht die Größe der politischen Gefahr gibt der Protestation von Speyer ihr eigentümlich fortdauerndes Gewicht, sondern ihre *religiöse* Begründung. Der Speyrer Abschied von 1526 hatte den Ständen Freiheit zu kirchlichen Maßnahmen gegeben, soweit sie sie »vor Gott und Kaiserlicher Majestät« zu verantworten sich getrauten. Dieses »vor Gott« wird in den zur Protestation gehörigen Urkunden vielfach wiederholt. Die Aufhebung des Abschiedes von 1526 kann die »Protestanten« zwar nicht von ihrer geistlichen Verantwortung »vor Gott« befreien, aber diese ist jetzt – 1529 – ohne Verletzung der Reichsordnung nicht mehr tragbar. Man verschließt sich dem rechten Verständnis der Speyrer Protestation und verkennt das Anliegen der »Protestanten«, wenn man die hinter der politischen Beschwernis stehende *Gewissensnot* nicht ernst nimmt. Das *coram Deo* der luthe-

rischen Rechtfertigungslehre findet hier seine Anwendung im frommen Laienglauben. Es geht den Fürsten darum, daß sie bestehen können vor dem göttlichen →Gericht. Protestantismus ist für sie nicht ohne weiteres identisch mit einer theologisch explizierten Lehre, sondern bedeutet für sie eine aktive Gewissensentscheidung. Die Fürsten setzen sich für die von ihren Theologen gepredigte Wahrheit so ein, daß sie im Rahmen der rechtlichen Möglichkeiten politischen Widerstand leisten: »So steht die recht Bekenntnis nicht allein in bloßen Worten, sondern in der Tat« (QGProt 5, 63). Protestantismus ist Laiensache, Ausdruck der evangelischen Bewegung, die durch die reformatorische Verkündigung entfacht wurde. Aus ihr ist das Moment der persönlichen →Entscheidung unmittelbar vor Gott aufgenommen und übersetzt in das berufliche Handeln des Christen.
Weil es hier um persönliche Verantwortung des einzelnen Christen geht, kann man sich nicht *Mehrheits*beschlüssen fügen. Hier ist der Punkt, wo die religiöse Entscheidung der Protestanten politische Folgen im Reichsverband auslöst. Der Beschluß von 1526 war einstimmig gefaßt worden, seine Außerkraftsetzung 1529 nur mit Stimmenmehrheit. Wo menschlicher →Gehorsam Ungehorsam gegen Gott bedeuten würde, wo für die Fürsten »ewiger Gottes Zorn und Verderb ihrer selbst und vieler Gottes auserwählten Seelen« (QGProt 5, 86) auf dem Spiele steht, da können sie nicht einer Mehrheit weichen. Denn die Entscheidungen des →Glaubens sind so unabdingbar, daß jeder Partei ergreifen muß und keiner über den anderen urteilen kann und darf (QGProt 5, 87). Man kann die politischen Folgen bedauern, die sich aus diesem Grundsatz für die Einheit des Reiches und der abendländischen Welt ergaben, und wird dennoch zugeben müssen, daß die Anerkennung der Gewissensentscheidung einer Minderheit durch die Mehrheit als geschichtliche Wirkung des Protestantismus Grundlage unserer heutigen politischen Existenz geworden ist (→Staat; →Toleranz).
Mit ihrem Protest bezeugen die Protestanten die zwingende Gewalt des →*Wortes Gottes* auf ihr →Gewissen. Diese Bindung an das Wort Gottes ist entscheidend für den ursprünglichen Protestantismus; es geht ihm niemals um eine Willkürfreiheit des individuellen Gewissens. Die reformatorische Lehre, für die man einsteht, ist »mit göttlicher unüberwundener Geschrift gegründet« (QGProt 5, 67); zuzugeben, daß sie unrecht sei, wäre »wider unser eigen Gewissen« (QGProt 5, 37). Jenes Stehen »vor Gott« schließt die Selbstverantwortlichkeit des Gewissens in sich. Wer so vor Gott »besteht«, ist des Heiles teilhaftig, das im →Evangelium bezeugt wird – das ist der Kern der Rechtfertigungslehre Luthers (→Rechtfertigung). Die Protestation ist, von ihrer religiösen Seite her betrachtet, ein positives →Bekenntnis zu dieser Lehre als dem zentralen Inhalt der Hl. Schrift.
Der einzelne Fürst nimmt diese gewissensmäßige Verantwortung, von der das Heil abhängt, nicht nur für sich selbst wahr, sondern auch für die Menschen, die seiner Herrschaft anbefohlen sind. Es er-

gibt sich daraus ein Verhältnis zwischen der christlichen *Obrigkeit* und ihren *Untertanen*, das sich über den patriarchalischen Absolutismus hin sehr zum Unguten gewandelt hat, dessen Ursprung im reformatorischen Verständnis des allgemeinen Priestertums man aber anerkennen sollte. Der Widerspruch gegen das Wormser Edikt ist den Trägern des obrigkeitlichen Amtes auch darum Gewissenssache, weil sie dadurch bei anderen evangelischen Christen »hohen und niederen Standes« Ärgernis und Abfall verhindern können (QGProt 5, 61.63 f). »Als Gliedern eines geistlichen Leibs des Sohnes Gottes ... und geistlichen Kindern und gesippten Brüdern« steht es den Fürsten zu, die ihren zu schützen (QGProt 5, 31); aus den »Untertanen« sind Brüder geworden.
Und nicht nur den Zeitgenossen soll die Protestation helfen. Sie dient »auch gemeinlichen allen denen, die jetzt und *künftiglich* dem heiligen Wort Gottes verwandt« sind (QGProt 5, 30). Sie hat eine *ökumenische* Bedeutung, gilt auch »euch den anderen außerhalb gemeldeter unser Vergleichung«, »damit *alle* zur Einhelligkeit eines rechten, wahren, liebreichen, seligmachenden christlichen Glaubens kommen« (QGProt 5, 61 f). Diesem gesamtkirchlichen Anliegen gilt der wiederholte Appell an das künftige zur Erhaltung von Frieden und Einigkeit zu berufende, nach der Schrift urteilende Konzil.
Dieser universalen Haltung steht nicht entgegen, daß die Protestation auch von oberdeutschen Städten wie Straßburg und Ulm, ja sogar von dem zwinglianisch beeinflußten St. Gallen mit unterschrieben wird und nicht nur von den streng lutherischen Ständen. Als Laienbekenntnis (→Laie) sieht sie über die *theologischen Unterschiede* hinweg, die sich erst später zu konfessionellen Gegensätzen ausgewachsen haben. Und während ihr ökumenischer Anspruch noch im 16. Jh zunächst verlorenging, hat der Begriff »protestantisch« die Gegensätze im evangelischen Lager immer zu umspannen versucht – nur das Täufertum blieb anfänglich ausgeschlossen (QGProt 5, 44).
Wir können in der Tat alle Merkmale, die der Begriff Protestantismus später entwickeln wird, schon im Akt jener Protestation vom 19./20. April 1529 und der ihn aufnehmenden Appellation nachweisen. In der persönlichen Gewissensentscheidung des einzelnen vor Gott und in der Bindung an das göttliche Heilswort wird eine Bekenntnisgemeinschaft christlicher Laien geschaffen, die unbeeinflußt von Macht- und Mehrheitsverhältnissen und ohne Rücksicht auf soziale Abstufungen und theologische Meinungsverschiedenheiten ihren Glauben zum Wohle der ganzen Christenheit in die Tat umzusetzen trachtet. Ein außerordentlich komplexes Gebilde entsteht damit, ausgestattet mit einer zunächst grenzenlos erscheinenden Dynamik, das seiner selbst noch gar nicht bewußt ist, das deshalb auch erst allmählich den Namen Protestantismus annimmt. Wie ist das gekommen?
b) Sleidanus, der erste protestantische Reformationshistoriker, schließt seine Erzählung von der Speyrer Protestation 1529 mit der Feststellung: »Und das ist der Ursprung des Namens Protestanten,

der nicht nur in Deutschland, sondern auch bei den auswärtigen Völkern verbreitet und berühmt ist.« Freilich haben die Ausländer ihn zunächst eifriger gebraucht als diejenigen, die er anging. In den Akten des Speyrer Reichstags bezeichnen sie sich betont als »Christliche Stände«, in ihrem Appellationsinstrument als »dem Evangelio verwandt«; seit dem Ende des Augsburger Reichstags von 1530 tritt die Sammelbezeichnung »Evangelische Stände« direkt oder in Umschreibungen häufiger auf.

Es ist klar, daß der Name »Protestierende Stände« als Überschrift über der Gesandtschaft stand, die 1529 die Protestation und Appellation von Speyer dem Kaiser überreichen sollte, und daß jener Name später immer wieder im Rückblick auf dieses Ereignis gebraucht wurde. Es ist ebenso klar, daß der Kaiser, der jene Protestation verwarf, den Namen nicht annehmen konnte, daß dieser also in offiziellen Urkunden des Reiches keine Stätte hatte. Auch die evangelischen Stände konnten im allgemeinen kein Interesse daran haben, ihre Protesthaltung innerhalb der Reichsordnung betont zu proklamieren. So wurde schließlich auch zum Abschluß des Augsburger Reichstages die zeitweilig erwogene Wiederholung der Speyrer Protestation nicht durchgeführt, obwohl sich Brück in der Vorrede zur »Confessio Augustana« auf sie berufen hatte. Erst am 25. Februar 1537 taucht die Bezeichnung im Munde der Evangelischen in der Antwort auf, die die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes dem Vizekanzler Held im Blick auf das für Mantua ausgeschriebene Konzil gaben. Der Protest gegen Rom steht hier im Vordergrunde.

Immerhin war es berechtigt, daß bis 1546/47 die Schmalkaldener von Außenstehenden als »Protestierende Stände« bezeichnet wurden. In den königlichen Kanzleien von England und Frankreich ist der Name seit der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre häufiger, aber nicht ausschließlich nachweisbar; aus der französischen Diplomatensprache (Etats protestants), nicht unmittelbar aus dem Lateinischen wird der Begriff »Protestantes« herzuleiten sein. Sleidan beschränkt ihn ausdrücklich auf die Zeit bis zum Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges und damit auf eine begrenzte politische Lage.

Trotzdem konnte es nicht ausbleiben, daß der Name »protestantisch« in zeitlichem und sachlichem Sinne eine erweiterte Bedeutung gewann. Wenn Sleidan gelegentlich von der *religio protestantium* redet, bezieht sich das noch ausdrücklich auf die Zugehörigkeit zum Schmalkaldischen Bunde, hat also einen politischen Vorgang im Auge. Aber es ist begreiflich, daß seit 1540 in der Ära der Religionsgespräche die *theologischen* Vertreter der Schmalkaldener als »Protestantes« den katholischen Theologen gegenübergestellt wurden. Und im kurialen Sprachgebrauch wird der Name »Protestantes« ebenso wie »Lutherani« zu einer allgemeinen Ketzerbezeichnung, die sich vor allem im Munde der Konzilsväter von Trient häufig findet. Schon 1541 hat Thomas Campeggio im Gutachten über das einzuberufende Konzil (CT XII, 1, 308, 31 ff) in diesem negativen Sinne

von den Protestanten und ihren Theologen geredet. Eine Sonderstellung nimmt der Unionskatholik Georg Cassander 1564 in seiner »Consultatio« ein; hier erscheinen die Protestanten als Gruppe innerhalb der »übrigen Katholiken«, deren Anspruch auf Katholizität an Hand der »Confessio Augustana« überprüft und im ganzen bestätigt wird – eine letzte Erinnerung an den universalen Anspruch, den die Protestation von 1529 geltend gemacht und den das Tridentinum bewußt überhört hatte. Aus einer im diplomatischen Verkehr entwickelten Bezeichnung einer politischen Gruppe ist so doch eine exklusiv gebrauchte Konfessionsbezeichnung geworden.

2. Freilich ist das im eigentlichen Sinne erst da der Fall, wo der Name »Protestanten« auch zur Selbstbezeichnung geworden ist. Das ist nicht in Deutschland, sondern in Westeuropa zuerst geschehen.

a) Sleidan, für den der politisch-beschränkte Gebrauch im Vordergrunde steht, deutet diese Wendung in der Geschichte des Begriffes erst an. Veit von Seckendorf, der in seinem »Commentarius de Lutheranismo« (1692) den Protestantismus gegen Maimbourgs Vorwurf verteidigt, er sei ein *perduellium in Pontificem aut Caesarem*, berichtet zugleich, die Calvinisten hätten jenen Namen usurpiert, um sich einen besseren als die bisherigen Ketzerbezeichnungen zu verschaffen. In der Tat konnten sie sich nach dem Ausbruch des zweiten Abendmahlsstreites (1552) nicht mehr, wie es bisher in Frankreich und England – auch bei Sleidan – geschehen war, als »Lutheraner« bezeichnen lassen. »Protestanten« nannten sie sich als einzelne Bekenner auf Grund ihres an die Hl. Schrift gebundenen Gewissens und im Protest nicht mehr gegen eine politische Instanz, sondern gegen die im Trienter Konzil neu erstarkte, zur Gegenreformation ausholende, hierarchisch geordnete Kirche. Ein neuer, konfessionell bestimmter Typ des Protestanten ist damit geschaffen.

Wir finden den Namen zunächst in England, als seit 1553 die katholische Restauration unter Königin Maria sich durchzusetzen begann. »Protestaynes« standen gegen »Papistes«. Die Selbstbezeichnung drang im Laufe der Zeit allmählich auch in der offiziellen Kirche durch. Schon 1584 spricht man von »our protestants, Bishops and Clergy«, später auch von »the Protestant Religion, established in England«. Seit 1688 verpflichtete der Krönungseid auf »the true profession of the Gospel and the Protestant Reformed Religion, established by Law«, nachdem schon 1641 das Parlament sich eidlich festgelegt hatte auf »the true reformed Protestant religion expressed in the doctrine of the Church of England«. Die Absage an das Papsttum (→Papst) und die römische Kirche steht hinter diesen Religionsverpflichtungen.

Auch anglikanische Väter des 17. Jh wie Jeremy Taylor haben diesen Gegensatz in ihrer Selbstbezeichnung als Protestanten zusammengefaßt. Zugleich aber hat der Name für sie eine universalkirchliche Bedeutung. In seinem Testament bezeugt der 1672 verstorbene Bischof John Cosin seine Anhänglichkeit an alle Kirchen, die den

wahren katholischen Glauben bekennen, »which I desire to be chiefly understood of Protestants and the best reformed Churches«. Und der später von Wilhelm III. als Nonconjuror abgesetzte Bischof Thomas Ken († 1711) klagt seine »Lacrimae Ecclesiae« »to any Reformed or Protestant Church under heaven«. Man darf das Wort reformiert hier nicht in einem exklusiv konfessionellen Sinne nehmen: Reformierte Kirchen sind alle romfreien Kirchen. Zwar rechnet man Puritaner und schottische Presbyterianer zunächst nicht zu den Protestanten, weil sie die Kirche von England verurteilen. Umgekehrt aber ist man dankbar, in der Auseinandersetzung mit diesen abgesplitterten Gruppen »all Protestants, both Lutherans and Calvinists« auf seiner Seite zu haben (so Bramhall, zuletzt Erzbischof von Armagh, † 1649). In diesem überkonfessionellen Sinne schreibt William Chillingwort 1637 über »The Religion of Protestants, a Safe Way of Salvation«. Das Parlament aber weiß sich schon in seiner Eingabe vom 20. Januar 1629 politisch verantwortlich für »all the Protestant Churches in Christendom« und ruft 1641 alle »protestantischen Parteien« in allen Ländern Europas zur Wachsamkeit auf.
So ist der universale Protestantismus im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges zugleich ein politischer Protestantismus, wenn auch nicht mehr in der Form eines Fürstenbundes, sondern in der Weise einer internationalen Laienbewegung. Und in dem England, das in der Abwehr Roms seine nationale Einheit und den Anfang seiner imperialen Machtstellung gefunden hat, trägt diese Bewegung zugleich einen patriotischen Charakter: »We are true Englishmen and true Protestants« (1689). Unter diesem nationalen Aufschwung wird auch der Unterschied zwischen der Staatskirche und den Puritanern allmählich abgetragen. Auch sie werden als Protestanten anerkannt; schon 1641 beschuldigt das Unterhaus die »Papisten«, sie versuchten die Kluft zwischen »gewöhnlichen Protestanten« und Puritanern zu vertiefen; und 1672 spricht man von »Protestant Dissenters« – ein Zeichen, daß der antirömische Gegensatz schroffer ist als der innerenglische, daß also die Bezeichnung »Protestanten« alle nichtrömischen Kirchen umfassen soll.
Der Einfluß dieser englischen Entwicklung auf den französischen Sprachgebrauch ist im einzelnen noch nicht erforscht. Im 17. Jh wird jedenfalls in Frankreich bei Theologen und Historikern der Name »Protestanten« allgemein gebraucht, wenn er auch nicht die einzige Selbstbezeichnung darstellt. Zurückhaltend sind die deutschen Lutheraner. Ein Mann wie Johann Gerhard redet von »Protestanten« entweder im geschichtlichen Rückblick auf das 16. Jh oder in Zitaten, die er von zeitgenössischen, meist außerdeutschen Schriftstellern übernimmt, oder wo er Gegensätze zwischen Katholiken und Nichtkatholiken beschreibt. Als Selbstbezeichnung zieht er den Ausdruck »Lutherana Ecclesia« vor. Sie repräsentiert ihm die *vera, sincera et orthodoxa ecclesia*. In der Spätorthodoxie freilich, etwa bei Calov, kommt der Name Protestanten für Lutheraner häufiger vor; als

Sammelbegriff für verschiedene Gruppen von Romgegnern vermag ich ihn nicht nachzuweisen. In dieser umfassenden Weise hat ihn – abgesehen von England – nicht schon das Zeitalter der Gegenreformation, sondern erst die Aufklärung verwendet.

b) Wir haben bisher immer nur von »Protestanten«, nicht vom Protestantismus gesprochen; das Abstraktum ist erst mit der Aufklärung nachzuweisen. Vom »Lutheranismus« freilich redet schon 1528 Erasmus (an Pirkheimer, 20. 3. 1528); er meint damit ganz konkret die sich ausbreitende Sektenbewegung. Abstrakt spricht vom Protestantismus im Gegensatz zu Rom zuerst Milton (1649); die englischen Kirchenhistoriker des beginnenden 18. Jh gebrauchen den Begriff als Periodenbezeichnung; »Popery« und »Protestantism« haben sich abgelöst. In Deutschland hat G. J. Planck in seiner »Geschichte der Bildung, der Schicksale und der Befestigung der protestantischen Kirche« (1781 ff) den Begriff sich in zwei Stufen entwickeln lassen: zuerst im Gegensatz zum überlieferten scholastischen Lehrsystem und dann im kunstmäßigen Ausbau des neu gewonnenen Lehrbegriffes. Er versteht also Protestantismus als einen bestimmten Lehrtypus, den er von der Systematik der Orthodoxie abstrahiert.

Die theologische Typisierung liegt nun der neuen Disziplin der *Symbolik* (→Symbol) zugrunde, die Planck begründet und die Philipp Marheineke zuerst in seinem »System des Katholizismus« (3 Bände, 1810 ff) weiter entwickelt hat. Im Unterschied zur bisherigen dogmatisch begründeten Disziplin der »Polemik« will die Symbolik die verschiedenen »Religionssysteme« in ihren dogmengeschichtlichen Zusammenhang hineinstellen und so ihre Unterscheidungsmerkmale verständlich machen. Während dabei Planck Katholizismus, Reformiertentum und Sozialismus einigermaßen objektiv darstellt, verschwinden ihm die Umrisse des mit der lutherischen Orthodoxie gleichgesetzten Protestantismus im Fluß der modernen Entwicklung, in dem von Kant beeinflußten rationalistischen »System unserer neueren Theologie«; eine sichere Prognose vermag er im Blick auf die künftige Prägung des Protestantismus nicht zu stellen. Marheineke dagegen glaubt dessen geschichtliche Idee deutlicher erfassen zu können. Sie hat sich zwar nicht durch das Verlangen bestimmt, »die verlassene Kirche zu vernichten«, sondern sich als »die ursprünglichste, älteste und echteste in Jesu Geist darzustellen« (I, 19). Protestantismus ist als Wiederherstellung der Urkirche sowohl das kritische Prinzip, an dem die empirische katholische Kirche und die »zwei protestantischen Hauptparteien« (Lutheraner und Reformierte) gemessen werden müssen, als auch die allumfassende Idee des wahren Christentums, in der die Kirchengeschichte sich vollendet.

Wird hier der ökumenische Anspruch des Protestantismus in einer *universalhistorischen* Betrachtung geltend gemacht, so geht Schleiermachers berühmte Definition über den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus (Glaubenslehre von 1821, § 28, seit der 2. Auflage § 24) vom Verhältnis des *einzelnen* zu Christus aus.

Während der Katholizismus es vom Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht, läßt der Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängen von seinem Verhältnis zu Christus. Schleiermacher will den Protestantismus damit keineswegs dem Verdacht aussetzen, er zerstöre das Christliche durch Auflösung der Gemeinschaft, sondern den Punkt bestimmen, in dem beide Seiten sowohl ihren Gegensatz wie ihre komplementäre Ergänzung finden: Man kann nicht an Christus festhalten, ohne die Gemeinschaft der Kirche zu bejahen, und umgekehrt. Der dogmatische Gegensatz liegt also in der verschiedenen Akzentsetzung, nicht im wesentlich Christlichen. Die gegenreformatorische Fragestellung erscheint grundsätzlich überwunden.

Auch die Auffassung des Protestantismus, die J.A. Möhler in seiner »Symbolik« vertritt, macht eine neue Situation sichtbar. Das Verhältnis wird zwar nicht komplementär verstanden, wohl aber geschichtlich gewürdigt. Dabei wird der »alte orthodoxe Protestantismus« positiv gewertet; mit ihm allein scheint die Auseinandersetzung sich für Möhler zu lohnen. Die späteren Richtungen des Protestantismus, Naturalismus und Rationalismus, »verdanken Luthern gerade nur das, daß er ihnen die Freiheit erworben hat, völlig das Gegenteil von ihm und der durch ihn gestifteten religiösen Gemeinschaft bekennen zu dürfen« (Vorwort der 1. Auflage von 1832). Und doch stellt Möhler diese Gruppen genau wie die Sekten der Reformationszeit – dazu rechnet er auch die von uns zu behandelnden protestantischen Kirchen – als »weitere Expositionen des ursprünglichen Protestantismus« hin, die »seine Prinzipien z.T. nur erst recht konsequent durchgeführt und auf die Spitze gestellt haben« (S. 2). Auch für Möhler ist das Wesen des Protestantismus im System seiner Glaubenssätze zu erfassen; und diese sind von ihrer Entstehung im persönlichen Geist Luthers nicht zu trennen (S. 8). So ist jenes System »nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles«; der Protestantismus mit seiner Lutheromanie beruht auf der »ungeordneten Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte« und das sich damit tatsächlich an Christi Stelle setzte (S. 10). Damit ist ein Bild vom Protestantismus gewonnen, das dessen Selbstverständnis im 19. Jh weithin bestimmt hat und das noch heute entscheidend nachwirkt.

Denn so sehr auch Schleiermachers geistvolle Formulierung das ganze 19. Jh hindurch respektiert wurde, so sehr hat die Bemühung um die begriffliche Bestimmung des protestantischen Prinzips doch immer wieder zu Formulierungen geführt, die den Gegensatz zur römischen Kirche im ausschließlichen Sinne fassen. In der Dialektik der Geschichtsphilosophie Hegels, von F. Chr. Baur am geschichtlichen Stoff und in der Polemik gegen Möhler durchgeführt, wird der Gegensatz unter dem Schema von außen und innen begriffen: Der Katholizismus haftet an der äußerlich-objektiven Erscheinung; dem Protestantismus geht es um das innerlich-subjektive Wesen, und seine

Theologie hat dieses in seiner objektiven Begrifflichkeit darzustellen. Der Protestantismus muß daher als Prinzip der individuellen →Freiheit zugleich objektiv geschichtlich gewürdigt werden. Nach der persönlichen Seite hin besteht, wie D.F.Strauß formuliert hat, das Wesen des Protestantismus in der »freien Überzeugung des einzelnen, sich nicht vorglauben zu lassen, sondern nur zu glauben, was man selbst persönlich im eigenen Inneren erlebt«. Diese Übersteigerung des personhaften Elements ist es wohl vor allem, die Pius IX. vor Augen hatte, als er im Syllabus (D 1718) den Protestantismus mit Indifferentismus und Latitudinarismus auf eine Stufe stellte und verwarf. Auch nach der objektiv-geschichtlichen Seite hin erscheint von jenen Hegelschen Voraussetzungen aus der Protestantismus als »das Prinzip der subjektiven Freiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Autonomie des Subjekts im Gegensatz gegen alle Heteronomie des katholischen Begriffs der Kirche« (F.Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. 1852, 257).

Das »geschichtliche« 19. Jh hat vor allem diese Auffassung vom Wesen des Protestantismus vertreten. Ins Ethische gewandt erscheint er z.B. bei C.B. Hundeshagen (Der deutsche Protestantismus. Seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen. 1847, 9ff) als »die eigenste Tat des deutschen Geistes«, als die »lebendige Synthese des freiesten und schärfsten intellectuellen mit dem reinsten, ernstesten und tiefsten ethischen Geist«. Als Vollendung der geistigen Geschichte der Menschheit hat der Protestantismus die freie sittliche Persönlichkeit, die freie Wissenschaft – »aber frei nur in der unerzwungenen Ergreifung ihrer ethischen Motive« –, das freie Nebeneinander von Kosmopolitismus und Patriotismus hervorgebracht. Und alle diese kulturellen Früchte des Protestantismus werden von Hundeshagen auf Luther und seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zurückgeführt.

Wenn man noch stärker von der reformatorischen Theologie abstrahiert, wird der Protestantismus zum allgemeinen geschichtskritischen Prinzip. Unter der Devise: »Das Wesen des Protestantismus ist das wahre Wesen der christlichen Religion« haben nicht nur D. Schenkel (Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. 3 Bände. 1846ff, I, 1) und andere Väter des »Protestantenvereins« den kulturellen Fortschritt aller Zeiten nach den sittlichen und religiösen Grundsätzen des Protestantismus gemessen, auch viele Vermittlungstheologen oder auch ein gemäßigter Lutheraner wie Kahnis (Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 1874, 3) haben den Protestantismus als »die kirchliche Richtung, welche an Glauben, Leben und Gestaltung der Kirche das Richtmaß des Evangeliums legt« und die von Anfang an neben dem Katholizismus als selbständige Erscheinung steht, durch die ganze Kirchengeschichte hindurch verfolgt und dabei »die Reformatoren vor der Reformation« besonders für ihn in Anspruch genommen. Karl von Hase hat in seinem »Handbuch

der Protestantischen Polemik« (1862, [6]1891) die Beschlagnahme des Protestantismus für die Prinzipien des deutschen Idealismus in klassischer Form vollzogen.

Es ist begreiflich, daß diese prinzipielle Bewertung des Protestantismus sich unter den theologischen Umbrüchen des 20. Jh (Lutherrenaissance, Barthsche Theologie, Kirchenkampf) nicht hat festhalten lassen. Die Überwältigung der sittlich-religiösen Persönlichkeit durch die anonymen Kräfte des Massenzeitalters und das Versagen des Protestantismus vor der sozialen Wirklichkeit des 19. Jh, die Säkularisierung des kulturellen, wirtschaftlichen und staatlichen Lebens, die Erschöpfung der nationalstaatlichen Impulse, die durch die protestantischen Bewegungen des 16. und 17. Jh, wenn nicht geweckt, so doch bestärkt worden waren – das alles hat die Frage nach dem *Ende* des Protestantismus entstehen lassen. So verschiedene Geister wie W. von Loewenich, F. Gogarten und P. Tillich und – auf beiden letzteren fußend – H. H. Walz haben dieses Ende bestritten und dem Protestantismus neue Aufgaben gestellt. Und in der Tat hat er – antithetisch zu entscheidenden Tendenzen der modernen Welt – unverlierbare Aufgaben zu erfüllen. Unverlierbar ist die Notwendigkeit des Protestes »gegen jeden absoluten Anspruch, der für eine *bedingte* Wirklichkeit erhoben wird« (P. Tillich), gegen jede menschliche Instanz also, die göttliche Autorität für sich beansprucht; unerläßlich ist auch die Existenz einer evangelischen Laienbewegung, die (wir wiederholen unsere frühere Formulierung) »unbeeinflußt von Macht- und Mehrheitsverhältnissen und ohne Rücksicht auf soziale Abstufungen und theologische Meinungsverschiedenheiten ihren evangelischen Glauben zum Wohle der ganzen Christenheit in die Tat umzusetzen trachtet« und somit in der kulturellen, sozialen und politischen Wirklichkeit das evangelische →Zeugnis verkündigt. Der Protestantismus ist nicht einfach mit diesem Zeugnis identisch, ist nicht ohne weiteres mit evangelischer Theologie und Kirchlichkeit gleichzusetzen, aber er ist ihnen untergeordnet und nicht von ihnen zu trennen. Er ist ein kritisches Element gegenüber der empirischen kirchlichen Wirklichkeit; aber er bleibt auch der Kritik von seiten des Evangeliums unterworfen.

3. Aber damit ist die *gegenwärtige Bedeutung* des Begriffs nicht erschöpft. Wir haben gesehen, wie unter den »Protestanten« von 1529 sich auch Vertreter der dogmatisch verdächtigen oberdeutschen Städte befanden und wie der Begriff im England des 17. Jh auf alle romfreien, durch die deutsche Reformation direkt oder indirekt beeinflußten kirchlichen Gemeinschaften ausgedehnt wurde. In dieser Bedeutung als *Sammelbezeichnung* der in der heutigen ökumenischen Bewegung mitwirkenden Kirchen haben wir den Begriff Protestantismus hier noch zu skizzieren.

Wiederum kann es sich dabei nicht um eine systematische, sondern nur um eine historische Aufgabe handeln. Es gibt keinen umfassenden Begriff, der den einheitlichen Glaubensbesitz aller protestantischen

Kirchen darstellen könnte. Es gibt auch keine positive Grenzziehung dafür, wer zu diesen Kirchen gehört; die theologische Basis, die der Verfassung des Ökumenischen Rates seit 1960 vorangeht, reicht höchstens in negativer Hinsicht aus, diese Aufgabe zu erfüllen. Nur aus den geschichtlichen Verhältnissen, die sowohl verwandtschaftliche Abhängigkeit wie theologische Differenziertheit in sich schließen, läßt sich der Zusammenhang zwischen den protestantischen Kirchen erkennen.

a) Dabei muß man von zwei verschiedenen Wurzeln ausgehen, vom *Anglikanismus* auf der einen Seite, von der *lutherischen Kirche* auf der anderen. Zahlenmäßig betrachtet sind die meisten protestantischen Kirchen direkt aus der anglikanischen entstanden; wir haben gesehen, wie hier zuerst der Name »Protestant« als Selbstbezeichnung aufgenommen und nach anfänglichem Zögern auch auf die Dissenters übertragen wurde. Gewiß hat die anglikanische Kirche das, was im Laufe einer 450jährigen Geschichte aus ihr geworden ist, weithin den Anregungen zu verdanken, die von der durch Luther ausgelösten protestantischen Bewegung des Festlandes ausgingen; ihr Bekenntnis in den 39 Artikeln hängt mit der »Confessio Augustana« zusammen. Aber was im Kreis der protestantischen Kirchen von heute ihre Besonderheit ausmacht, läßt das mittelalterliche Erbe schärfer hervortreten, das sie stärker als die festländischen Kirchen bewahrt hat. Die Kritik an diesem Erbe und damit der stärkere Einfluß vom Festland her hat schon im 16. Jh eine Entwicklung eingeleitet, in der einzelne protestantische Gruppen sich von ihr lösten. Und wenn die Anglikaner des 19. Jh unter dem Einfluß von Pusey und Newman das Wort »protestantisch« verwarfen – der amerikanische Zweig der anglikanischen Kommunion hält es bewußt fest –, so verleugneten sie dadurch mit einem Stück der eigenen Vergangenheit auch den Zusammenhang mit den aus ihr hervorgegangenen protestantischen Gruppen, mit denen die Established Church nur dann wieder eins werden kann, wenn sie neben dem mittelalterlichen auch das protestantische Erbe ernst nimmt.

Man wird das, was in der Reformation unter König Heinrich VIII. an religiöser Kraft eigentlich lebendig war, als »humanistischen Reformkatholizismus« bezeichnen dürfen. Und in einem Lande, in dem die Paraphrasen des Erasmus zum NT fast ein Jahrhundert lang die behördlich vorgeschriebene Predigtvorbereitung ausmachten, ist dieser biblische Humanismus lange fast ausschließlich herrschend gewesen. Während er auf dem Festland zwischen Reformation und Gegenreformation zerrieben wurde, hat er in England seine eigentliche konfessionsbildende Kraft entfaltet. Mit seiner Verwurzelung im Spätmittelalter ist aber seine eigentümliche Doppelschichtigkeit gegeben. Er ist konservativ in der Erhaltung der hierarchischen und kultischen Formen der Vergangenheit; er ist kritisch und radikal in der Forderung einer persönlichen Ethik, in der die biblischen Weisungen mit den Geboten einer natürlichen, von der Antike überlieferten Sitt-

lichkeit übereinstimmen. Jener konservative Zug des Humanismus läßt ihn die vorwärtsdrängenden Elemente des Protestantismus ablehnen; im biblisch begründeten Ethizismus aber stimmt er mit ihm überein. Die Anglikanische Kirche steht damit an einer äußersten Grenze, aber sie bleibt innerhalb des Protestantismus.
So ist die Spannung zwischen Established Church und Puritanern in jenem humanistischen Reformkatholizismus angelegt. Sie ist primär aus innerenglischen Voraussetzungen und erst in zweiter Linie aus festländischen Einflüssen zu erklären. Aber diese waren vorhanden; und die Puritaner beriefen sich auf sie, indem sie ihre Angriffe gegen die Staatskirche richteten. Gegen den überlieferten Kultus setzen sie einen bilderstürmerischen, alle äußeren Formen verwerfenden Wortgottesdienst, gegen das auf apostolischer Sukzession (→Apostel) beruhende und dadurch göttlich legitimierte →Amt des →Bischofs das durch das göttlich inspirierte Bibelbuch angeordnete presbyteriale Amt. Daß eine kirchliche Ämterverfassung auf göttlichem Recht beruhe, widerspricht entscheidenden Grundeinsichten von Luthers Reformation. Der Streit über jenes göttliche Recht ist daher nicht aus ihr zu erklären; er ist mittelalterliches Erbe. In diesem Streit hat sich der *Presbyterianismus* als protestantische Kirche herausgebildet: in Schottland schon früh durch John Knox als Staatskirche, und hier auch ausgestattet mit dem ganzen dogmatischen Gehalt des festländischen Calvinismus; in England nach dem Scheitern der Westminster Assembly und ihres Versuchs, die presbyterianische Verfassung im ganzen Lande durchzuführen, als Freikirche, die seit 1689 öffentliche Duldung genoß, nachdem sie schon seit 1620 in Nordamerika festen Fuß gefaßt hatte.
Diese Auseinandersetzung mit Verfassungsfragen ist für den angelsächsischen Protestantismus kennzeichnend geblieben; wenn man auch bedenken muß, daß hinter den verschiedenen Lösungen von Ordnungsfragen sich Gegensätze in Theologie und Frömmigkeit verbergen, so widerspricht doch die Art, wie sie geltend gemacht wurden, dem ursprünglichen reformatorischen Ansatz. Das zeigt sich auch bei der Entwicklung des *Kongregationalismus* aus dem Presbyterianismus. Während bei den Presbyterianern ein auf göttliches Recht gegründetes Gemeinde*amt* im Vordergrunde steht, erscheint den Kongregationalisten die *persönliche* Überzeugung, der persönliche Geistbesitz ihrer Glieder als konstitutiv für eine Gemeinde. Und damit das Walten des Geistes in der Ortsgemeinde (congregation) nicht beschränkt werde, muß sie von jeder sie beaufsichtigenden Instanz in Kultus, Disziplin und Lehre unabhängig sein. Wir sehen, in diesem Verfassungsideal spiegelt sich der Drang nach religiös-sittlicher Freiheit des Individuums, den der Protestantismus mit dem Humanismus teilte. Im *Unitarismus* hat dieser Drang eine das altkirchliche →Dogma ablehnende Kirchlichkeit aus dem Kongregationalismus heraus entwickelt, das kritische Element des biblischen Humanismus wird also einseitig fortgebildet.

Daß sich bei der Verwirklichung jenes Dranges auch Anregungen aus dem Täufertum und der Mystik des Festlandes geltend gemacht haben, läßt sich an der Entstehung des *Baptismus* veranschaulichen. Er hängt nur indirekt mit den deutschen Täufergemeinden der Reformationszeit zusammen, ist vielmehr an mehreren Orten Hollands, Englands und Amerikas ungefähr gleichzeitig aus kongregationalistischen (Flüchtlings-)Gemeinden in der ersten Hälfte des 17. Jh entstanden. Die Erwachsenentaufe dient als Dokumentierung und Bestätigung des persönlichen Geistbesitzes, ist also Ausdruck jenes Dranges nach Verpersönlichung des Glaubenslebens, den wir je länger je mehr im nachreformatorischen Protestantismus festgestellt haben. Lehrunterschiede spielen demgegenüber keine entscheidende Rolle; daß sich die Baptisten je nach ihrer Stellung zur calvinischen Prädestinationslehre (→Prädestination) vorübergehend in General-Baptists und Particular-Baptists geschieden haben, trägt zu ihrer Beurteilung nichts Wesentliches bei. Das *Quäkertum* mit seiner Auflösung jeder kultischen und rechtlichen Form kirchlichen Lebens und mit seiner Botschaft vom inneren Licht, mit dem Gott sich jedem Menschen persönlich bezeugt, stellt den Endpunkt der hier dargestellten Entwicklung dar; wenn Protestantismus in der freien Glaubensüberzeugung jedes einzelnen besteht, dann ist er bei den Quäkern zur Vollendung gekommen.

Im *Methodismus* aber hat das Drängen auf persönlichen Geistbesitz die Schranken des Individualismus durchbrochen und versucht, zu neuen Formen religiöser →Gemeinschaft zu gelangen. In John Wesley († 1791) und seinen Mitarbeitern ist auch diese Bewegung von der anglikanischen Kirche ausgegangen und hat sich von ihr nicht aus dogmatischen, sondern aus organisatorischen Gründen getrennt. Geistlich lebt sie von dem Erbe mystischer und ethischer Selbstdisziplinierung, das der Anglikanismus vom christlichen Humanismus des 16. Jh her übernommen und vermehrt hatte. Aber dieses Erbe ist fruchtbar geworden durch die Berührung mit der ursprünglichen Theologie Luthers und dem lutherisch gefärbten Pietismus der Brüdergemeine Zinzendorfs. Die Erweckungspredigt von →Sünde und →Gnade, bei den meisten Methodisten theologisch im Synergismus begründet, wurzelt in der laienhaften Unmittelbarkeit eines reformatorischen Rechtfertigungsglaubens, der sich zum Dienst an der Christus entfremdeten Menschheit gerufen weiß. Nicht nur in eigenen kirchlichen Formen, in deren Erschaffung und praktischer Anwendung der Methodismus elastisch ist, hat er im frühkapitalistischen England und in der Siedlungsgeschichte Nordamerikas große religiöse und soziale Aufgaben gelöst; vielmehr hat er auch in einer Reihe stoßweise sich durchsetzender »Revivals« alle in diesem Abschnitt aufgeführten protestantischen Kirchen (von Anglikanern bis zu den Baptisten) neu belebt und seit dem 19. Jh auch die großen Volkskirchen des europäischen Festlandes geistlich befruchtet. Wenn es heute ein religiös begründetes weltweites protestantisches Gemein-

bewußtsein gibt, dann ist es wesentlich von der Frömmigkeit des Methodismus getragen.

b) Wo aber bleibt in allen diesen protestantischen Kirchen der Einfluß des ursprünglichen, lutherisch bestimmten Protestantismus? Gewiß hat Luthers reformatorische Entdeckung den entscheidenden Durchbruch erzielt, ohne den diese ganze von England ausgehende Entwicklung des Protestantismus nicht möglich gewesen wäre. Gewiß steht dieses oft so stürmische und kampfreiche Hervorgehen einer protestantischen Kirche aus der andern ständig unter den stillen Einflüssen der Volkskirchen des festländischen Protestantismus. Jedoch nur indirekt und in großen zeitlichen Abständen hat Luther selbst auf den angelsächsischen Protestantismus eingewirkt: direkt in den dreißiger Jahren und da nur in beschränktem Maße; indirekt über Zürich und Genf in der 2. Hälfte des 16. Jh; im 17. Jh auf dem Wege über eine von Weigel, Böhme und Arndt herkommende lutherische Erbauungsliteratur bei den Independenten im Lager Cromwells und im 18. Jh durch den lutherischen Pietismus bei Wesley und den Methodisten. Diese Beobachtung mag noch einmal die Tatsache unterstreichen, daß man Luthers reformatorische Theologie nicht in allem für den Protestantismus verantwortlich machen kann, wenn man ihn auch kritisch an ihr messen muß.

Wenn aber diese Theologie dennoch eine und zwar die zeitlich erste Wurzel des Protestantismus darstellt, so muß sie nun auch in das geschichtliche Verhältnis zu den protestantischen Kirchen des europäischen Festlandes eingeordnet werden. Von den kirchlichen Gemeinschaften aus vorreformatorischer Zeit hat sie zunächst die *Utraquisten* in Böhmen ergriffen; die »Böhmische Konfession« von 1575 ist eine lutherische Bekenntnisschrift, deren Gültigkeit freilich mit der Katastrophe des böhmischen Protestantismus 1620 erlosch. Dagegen hat sich die Unität der *Böhmisch-Mährischen Brüder* nach anfänglichem Anschluß an Luther seit dem letzten Drittel des 16. Jh stärker dem Calvinismus zugewandt; soweit sie nicht in der Brüdergemeine Zinzendorfs eine neue Existenzform fand, hat sie diese Verbindung festgehalten. Auch die *Waldenser* in Südfrankreich und Italien haben vom Calvinismus her starke Einflüsse erfahren.

Das eigentliche Problem des festländischen Protestantismus ist somit das Verhältnis der lutherischen zur reformierten Kirche, die nach dem »Consensus Tigurinus« von 1549, der auch die von Zwingli herkommenden Schweizer Kantone unter Calvins Führung stellte, im wesentlichen eine calvinistische Kirche ist. Auch nachdem sie im Westfälischen Frieden von 1648 die reichsrechtliche Anerkennung erlangt hatte, hielten die Lutheraner den konfessionellen Gegensatz ihr gegenüber aufrecht. Wir sahen, daß sie den Namen »Protestanten« lange für sich allein beanspruchten und daß erst seit Ende des 17. Jh unter dem Einfluß von Pietismus und Aufklärung auf dem Festland ein protestantisches Gemeinbewußtsein entstand. Es hat bis heute weder vom lutherisch-reformatorischen noch vom calvinischen Den-

ken aus eine zureichende theologische Begründung gefunden. Es erscheint nicht unmöglich, daß das bei einer fortschreitenden Vertiefung der ökumenischen Beziehungen einmal geschieht; nur wird die Vereinigung nicht an den bestehenden, konfessionell verschiedenen Bekenntnissen vorbei, sondern durch sie hindurch erfolgen müssen.
Bis dahin aber gilt die Tatsache, daß der Protestantismus eine Vielheit von Kirchen und eine Mannigfaltigkeit theologischer Ausprägungen besitzt. Er ist darum nicht zu verstehen auf Grund einer nachträglich konstruierten dogmatischen →Einheit, sondern aus der geschichtlichen Entwicklung seiner mannigfaltigen Erscheinungen. Die Versuche des 19. Jh, ein »Prinzip« des Protestantismus zu gewinnen, müssen als gescheitert angesehen werden. Die Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung, die sich selbst als »protestantisch« betrachten, sind darauf angewiesen, die geschichtlichen Ursachen, die zu ihrer Trennung voneinander führten, kritisch zu überprüfen. Soweit es sich dabei um Probleme der Ordnung und des Rechtes handelt, dürften die Schranken nicht unüberwindlich sein. Die Aussichten für eine – auch organisatorisch greifbare – Vereinigung werden darum bei den aus dem Anglikanismus hervorgegangenen protestantischen Kirchen am größten sein. Die lehrhaften Unterschiede, die die Einheit des festländischen Protestantismus bisher verhindert haben, werden nicht durch ihre Bagatellisierung, sondern nur durch eine theologische Klärung überwunden werden können, die das reformatorische Anliegen bis in seine Wurzeln zurückverfolgt (→Reformation II). Solange das nicht geschehen ist, wird der Protestantismus innerhalb der ökumenischen Bewegung der theologisch am schwersten zu erfassende, wenn auch der beweglichste, am eifrigsten vorwärtsdrängende Partner sein. Und nur in dieser theologisch ungesicherten, den praktischen ökumenischen Gegebenheiten entsprechenden Weise sollte man den Begriff Protestantismus künftig verwenden.

F. Kattenbusch, Protestantismus, in: RE XVI (³1905), 135–182; J. Ney, Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstag zu Speyer 1529 (QGProt 5). Leipzig 1906; A. H. Murray, Protest, Protestancy, Protestant, Protestantism, in: A New English Dictionary on Historical Principles VII, 2 (1909), 1503–1505; R. H. Grützmacher, Altprotestantismus und Neuprotestantismus. Erlangen-Leipzig 1920; J. Kühn, Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529. Leipzig 1929; J. Böhmer, Protestari und protestatio. Protestierende Obrigkeit und protestantische Christen, in: ARG 31 (1934), 1–22; K. Algermissen, Protestantismus, in: LThK VIII (1936), 509–523; J. Dedieu, Protestantisme, in: DThC XIII (1936), 850–907; P. Tillich, Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart 1950; K. Guggisberg, Der freie Protestantismus. Bern-Stuttgart ²1952; W. von Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus in der geistigen Situation der Gegenwart, in: Glaube, Kirche, Theologie. Witten 1958, 130–150; H. H. Walz, Das protestantische Wagnis. Stuttgart 1958; W. Dantine, Über den protestantischen Menschen. Hamburg 1959; H. Bornkamm, Die Geburtsstunde des Protestantismus, in: Das Jahrhundert der Reformation. Göttingen 1961, 112–125; E. Wolf – H. H. Schrey – J. Ratzinger, Protestantismus, in: RGG V (³1961), 648–666 (Lit.).

W. Maurer

M. Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. München 1962; U. Ranke-Heinemann, Der Protestantismus. Wesen und Werden. Essen 1962; W. Birnbaum, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Tübingen 1963; E. Hirsch,

Das Wesen des reformatorischen Christentums. Berlin 1963; W. v. LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963; E. MÜHLHAUPT, Der Protestantismus im 20. Jahrhundert – Rückgang oder Fortschritt, in: Wahrheit und Glaube (Festschrift E. Hirsch). Itzehoe 1963, 150–173; E. TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Aalen 1963 (Nachdr. der Ausg. 1911); H. BOLEWSKI, Reformwille und Reformen im deutschen Protestantismus, in: Fragen zur Kirchenreform. Göttingen 1964, 42–59; G. EBELING, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. Göttingen 1964; E. G. LÉONARD, Histoire générale du Protestantisme I–III. Paris 1961–1964; U. MANN, Vom Wesen des Protestantismus. Heidelberg 1964; J. BODENSIECK (Hrsg.), The Encyclopedia of the Lutheran Church I–III. Minneapolis 1965; R. DOLLINGER, Sören Kierkegaard und der Protestantismus, in: Luther-Jahrbuch 1965. Hamburg 1965, 74–130; K.-A. HAHNE, Zwischen Landeskirche und Freikirche. Witten 1965; F. W. KANTZENBACH, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung. Gütersloh 1965; W. PHILIPP (Hrsg.), Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Bremen 1965; A. v. CAMPENHAUSEN, Auf dem Weg zu einer deutschen evangelischen Kirche, in: Protestantische Texte aus dem Jahre 1965. Stuttgart 1966, 215–229; E. HÜBNER, Evangelische Theologie in unserer Zeit. Bremen 1966; P. TILLICH, Systematische Theologie. Bd. I–III. Stuttgart [3]1964 (Bd. I und II), 1966 (Bd. III); H. ZAHRNT, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München 1966; G. BACKHAUS, Evangelische Theologie der Gegenwart. Die wissenschaftlichen Strömungen des modernen Protestantismus auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte seit Schleiermacher. München [2]1967; A. EVERTZ, Glaubensnotstand. Die Krise des deutschen Protestantismus. Stuttgart 1967; F. W. KANTZENBACH, Evangelische Frömmigkeit und Theologie im 19. Jahrhundert. Gladbeck 1967; L. KLEIN – P. MEINHOLD, Was uns eint – was uns trennt. Essen 1967; F. J. LEENHARDT, Gotteswort und Gottesgegenwart. Protestantismus und Katholizismus als Erben der abrahamischen und mosaischen Glaubenshaltung. Basel 1967; W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967; H. SCHÜTTE, Protestantismus. Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. Essen [2]1967; F. W. KANTZENBACH, Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert. Gütersloh 1968; M. E. MARTY, Amerikanische protestantische Theologie der Gegenwart, in: Theologie im Umbruch, hrsg. v. D. Peerman. München 1968, 13–31; M. SCHMIDT, Religion und Christentum bei Wilhelm von Humboldt. Eine wenig beachtete Spielart des Neuprotestantismus, in: Humanitas – Christianitas (Festschrift W. v. Loewenich). Witten 1968, 150–166; W. TRILLHAAS, Der freie Protestantismus im 20. Jahrhundert und die »Nürnberger Richtung«, in: ebd. 193–204; H. ZAHRNT (Hrsg.), Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. München 1968; E. HEGEL, Reformation, Resignation, Revolution. Göttingen 1969; E. ISERLOH, Die Kirchen reformatorischer Prägung, in: K. Algermissen, Konfessionskunde. Paderborn [8]1969, 279–462; P. MEINHOLD, Protestantische Theologie, in: SM III (1969), 1322–1338; DERS., Protestantismus, in: ebd. 1338–1354.

RECHTFERTIGUNG

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch →Gerechtigkeit

II. Dogmengeschichtlich

Im engen Zusammenhang mit der durch Christus geschehenen objektiven →Erlösung steht die subjektive Aneignung der Erlösung durch den einzelnen, die zur Rechtfertigung führt. Während die objektive Erlösung reine göttliche Tat ist, wirken zur Rechtfertigung →Gott und →Mensch zusammen. Man unterscheidet zwischen aktueller und habitueller Rechtfertigung und versteht unter ersterer die Versetzung des Sünders in den Gnadenstand (→Gnade), unter letzterer den Recht-

fertigungszustand oder Gnadenstand selbst, m. a. W. das von Gott gewirkte, aber (beim Erwachsenen) auch auf der Mitwirkung des betreffenden Menschen mitberuhende rechte Verhältnis dieses Menschen zu Gott.
Da das Rechtfertigungsproblem einen Fragenkomplex innerhalb der Gnadenlehre darstellt, können wir uns hier auf einige Besonderheiten beschränken. Mit irrigen Auffassungen über die Rechtfertigung hatte sich schon die Urkirche auseinanderzusetzen. Jakobus, Petrus, Johannes und Judas richteten sich gegen Antinomisten, die die Rechtfertigung aus dem →Glauben allein lehrten und das →Gesetz in jeder Form verwarfen. Die späteren großen →Häresien berührten z. T. auch Fragen der Rechtfertigung. So vertrat der Gnostizismus (→Gnosis) die Ansicht, daß der göttliche Funke im bösen materiellen Leib des Menschen durch bloße Erkenntnis freigemacht, das →Böse aber entweder durch →Aszese oder durch libertinistisches Verhalten vernichtet wird. Entstellungen der christlichen Auffassung von der Rechtfertigung finden wir ferner im Manichäismus, der weder Schuld noch Reue, sondern nur die Notwendigkeit einer Entmischung der Licht- und Finsternisteile im Menschen kennt und an die Erreichung eines Vollkommenheitszustandes glaubt, in dem die Auserwählten nicht mehr zur →Sünde fähig sind. Messalianer oder Euchiten glaubten, auf die →Sakramente der Kirche verzichten und lediglich durch ein Leben des Gebetes ohne Arbeit schon hier auf Erden zur Gottesschau gelangen zu können; nach Jovinian hingegen beseitigt die →Taufe jegliche Sündefähigkeit. Im Pelagianismus hatte die Vorstellung von der Rechtfertigung im katholischen Sinne gar keinen Platz, und der Semipelagianismus leugnete den gnadenhaften Anfang des Glaubens (D 178; vgl. dazu E. Krebs, Rechtfertigung, in: LThK VIII [1936], 675–680).
Besondere Beachtung und Bedeutung erlangten Fragen der Rechtfertigungslehre in den theologischen Diskussionen des 14. und 15. Jh im Anschluß an die vor allem von Duns Scotus vertretene und entwikkelte *Akzeptationstheorie*, die insbesondere die Fragen zu beantworten suchte, worauf es letztlich beruhe, daß ein Mensch das ewige Leben erlangt und bestimmte menschliche Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sind. Duns Scotus ging von dem Prinzip aus, daß nichts Geschaffenes, d. h. nichts Außergöttliches, den göttlichen Willen im strengen Sinne zu irgend etwas nötigen könne *(nihil creatum formaliter est a deo acceptandum)*. Da auch die Gnade etwas Geschaffenes ist, vermag auch sie Gott nicht zu *nötigen*, einem Menschen, der sie besitzt oder in Verbindung mit ihr handelt, das ewige Leben zu verleihen. Es wäre auch kein Widerspruch *(de potentia dei absoluta)*, wenn Gott einem Menschen, der die Gnade bzw. die *caritas* nicht besitzt, für seine rein natürlich guten Handlungen das ewige Leben verliehe; in der gegebenen Heilsordnung *(de potentia dei ordinata)* werden jedoch nur solche Handlungen von Gott als verdienstlich für das ewige Leben akzeptiert, die im Stande der Gnade und im Zusammen-

wirken mit ihr hervorgebracht sind. Der eigentliche Grund für das Verdienstlichsein *(ratio meriti)* liegt in jedem Falle im frei akzeptierenden göttlichen Willen. Die scotische Lehre macht also einen deutlichen Unterschied zwischen der auf der beformenden *caritas* beruhenden *Übernatürlichkeit* und der auf der göttlichen Akzeptation beruhenden *Verdienstlichkeit* einer Handlung. Ohne die Realität der Gnade und die auf diese zurückzuführende Erhöhung des begnadeten Menschen und seiner Akte zu übersehen, hebt die scotische Lehre in einzigartiger Weise die Transzendenz und absolute Unabhängigkeit Gottes und die absolute Gratuität nicht nur der Gnade, sondern auch des ewigen Lohnes hervor. Die nicht seltenen Behauptungen, Duns Scotus habe zur Entleerung der Gnadenvorstellung beigetragen und lehre eine göttliche Willkür, beruhen entweder auf ungenügender Kenntnis der Scotus-Texte oder darauf, daß man Duns Scotus Ansichten unterschiebt, die sich bei verschiedenen seiner Nachfolger finden. Auch unter den sog. treuen Scotisten setzte nämlich schon unmittelbar nach Duns Scotus (Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis) eine z. T. sehr negative und bedenkliche Entwicklung und Verfälschung der scotischen Lehre ein, welche die reformatorische Theologie nicht nur provokatorisch, sondern auch inhaltlich bestimmend beeinflußt hat (besonders durch die Entleerung der Caritasvorstellung, verwegene *Potentia-dei-absoluta*-Spekulationen und die innere Loslösung der Akzeptationslehre von der Gotteslehre). Die Wurzeln dieser Entwicklung liegen in verschiedener Hinsicht bei Petrus Aureoli, bei Durandus de S. Porciano und Petrus de Palude. Wilhelm von Ockham ist in diesem Zusammenhang z. T. weniger extrem als andere. Ein unhaltbarer Gottesbegriff liegt auch der Akzeptationslehre des Gabriel Biel zugrunde, dem wegen seines Einflusses auf Luther besondere Bedeutung zukommt.

Die Reformatoren (→Reformation) betrachten die Rechtfertigung des Menschen als die eigentliche Frucht der Erlösung. Während jedoch die katholische Theologie die Mitwirkung des Erwachsenen zur Rechtfertigung nicht nur auf das gläubige Schuldbekenntnis eingeschränkt sieht, besteht nach protestantischer Auffassung der menschliche Beitrag zur Rechtfertigung nur im Fiduzialglauben. Das Leben der Heiligung, das der begnadete Sünder auf Grund der durch Christus geschenkten Freiheit zum Werke führen kann, trägt zur Rechtfertigung selbst nichts bei. Heiligung und Rechtfertigung wurden in der älteren protestantischen Theologie streng auseinandergehalten, in der neueren unterscheidet man die Heiligung nicht von der Rechtfertigung selbst, sondern von der Begründung und den Bedingungen der Rechtfertigung. Danach rechtfertigt Gott nicht, weil er geheiligt hat, sondern er heiligt, indem er aus freier Gnade gerechtspricht (vgl. C. Andresen, Erlösung dogmengeschichtlich, in: RGG II [31958], 593 f, und W. Joest, Heiligung dogmatisch, in: RGG III [31959], 180 f).

Die Interpretation der Rechtfertigungslehre Luthers ist auch innerhalb der protestantischen Theologie keineswegs einheitlich. Fest dürfte jedoch stehen, daß es Luther vornehmlich darauf ankam, die Rechtfertigung möglichst dem Wirken des Menschen zu entziehen und als alleiniges Werk Gottes zu sehen. Wenn man das bedenkt, wird man es als Nachteil bezeichnen müssen, daß einerseits Luther die Lehren des Duns Scotus nur in der nominalistischen Verzerrung kennengelernt hat und daß andererseits die Kontroverstheologie auf katholischer Seite faktisch allzusehr von den andere Akzente setzenden thomistischen Anschauungen aus erfolgte. Wenn nämlich auch der Unterschied zwischen Duns Scotus und Luther entscheidend ist, so dürfte Luther mit dem echten Duns Scotus doch wohl eher ins Gespräch kommen können als etwa mit Thomas von Aquin.

III. Systematisch

Mit dem Blick auf die Reformatoren erfolgte die klassische Formulierung der katholischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient. Während nach Luther die Rechtfertigung negativ nicht eine wirkliche Sündentilgung, sondern eine Zudeckung bzw. Nichtanrechnung der Sünden und positiv nicht eine innere Erneuerung und Heiligung, sondern eine äußerliche Anrechnung der Gerechtigkeit Christi ist, ist sie nach katholischer Auffassung negativ eine wahre Sündentilgung und positiv eine übernatürliche Heiligung und Erneuerung (D 792, 796, 799, 821; dazu Mt 9, 2.6; Lk 7, 47 f u. a. und Jo 3, 5; Tit 3, 5 f; 2 Kor 5, 17; Eph 4, 23 f; 1 Kor 6, 11 u. a.).

1. *Der Rechtfertigungsprozeß*. Innerhalb des Rechtfertigungsprozesses sind sachlich verschiedene Phasen und Faktoren zu unterscheiden, die jedoch nicht etwa als in streng zeitlicher Aufeinanderfolge wirkend oder gegeben zu denken sind: die Ursachen der Rechtfertigung, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die Sündenvergebung und die Heiligung.

a) In Anlehnung an die aristotelisch-scholastische Ursachenlehre (→Aristotelismus in der Theologie; →Thomismus) hat das Tridentinum die *Ursachen der Rechtfertigung* folgendermaßen näher bestimmt: *causa finalis primaria* ist die Ehre Gottes und Christi, *causa finalis secundaria* das ewige Leben des Menschen, *causa efficiens principalis* der barmherzige Gott, *causa meritoria* →Jesus Christus, *causa instrumentalis* der erstmaligen Rechtfertigung das →Sakrament der →Taufe, in deren Zusammenhang (beim Erwachsenen) der Glaube als *causa dispositiva* dargestellt wird, *causa formalis* die heiligmachende Gnade. Wenn das Konzil von Trient die heiligmachende Gnade als *unica formalis causa* der Rechtfertigung bezeichnete, wollte es damit die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit zurückweisen, die von einigen Reformatoren (Calvin, Butzer) und auch von einigen katholischen Theologen (Seripando, Contarini, Pighius, Gropper) vertreten wurde und nach der die Sündenvergebung durch die angerechnete (impu-

tierte) Gerechtigkeit Christi, die Heiligung durch eine der Seele inhärierende Gerechtigkeit erfolgt (D 799 und 820).

b) Die tridentinische Lehre von der *Vorbereitung auf die Rechtfertigung* läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Der Sünder kann und muß sich mit Hilfe der aktuellen Gnade auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereiten (D 819). Damit geht das Konzil nicht von der Linie des Arausicanum II ab (D 178), richtet sich aber gegen den anthropologischen Pessimismus der Reformatoren (vgl. D 797ff, 814, 817 und die dort angeführten Schriftstellen). Für den Erwachsenen ist die Rechtfertigung ohne den Glauben nicht möglich (D 801, 799 und 1793). Dabei ist nicht der inhaltlich unbestimmte Fiduzialglaube, sondern der inhaltlich bestimmte Bekenntnisglaube (→Bekenntnis) gemeint (D 822), der auch noch weitere Dispositionsakte im Gefolge haben muß, wie sie etwa in der umfassend verstandenen, vom NT geforderten μετάνοια (→Umkehr) zusammengefaßt werden können (D 819, 797f). Damit richtet sich das Tridentinum gegen die reformatorische *Sola-fides*-Lehre.

c) Die *Sündenvergebung* besteht nach Luther nicht darin, daß Gott von der Sünde frei *macht*, sondern daß er von ihr frei *spricht*. Das dafür bezeichnende Wort lautet: *simul iustus et peccator*. Ob Luther diesen Satz nur im konkret heilsgeschichtlichen (→Heilsgeschichte) oder auch im metaphysischen Sinne verstanden wissen wollte, dürfte schwer zu sagen sein, und seine Interpretation ist auch in der protestantischen Theologie nicht einheitlich. Das Tridentinum setzte seine metaphysische Deutung voraus und verurteilte ihn durch die Feststellung der entgegengesetzten Lehre (D 799, 821). Wird der Satz allerdings eindeutig im konkret heilsgeschichtlichen Sinne verstanden, entspricht er durchaus der katholischen Auffassung; denn in diesem Sinne bleibt auch der Gerechtfertigte ein »Sünder«, d. h. ein unter die geschichtliche Last der Sünde (der →Erbschuld wie der eigenen Sünde) gebeugter und der Gefahr zu neuer Sünde stets ausgesetzter und darum eben immer auch ein von der Sünde gezeichneter Mensch. Diese Gedanken wurden insbesondere auch in der →Liturgie der →Kirche lebendig bewahrt. Im metaphysischen Sinne ist der Gerechtfertigte jedoch nicht mehr »Sünder«, sondern seine Sünden sind wahrhaft getilgt (D 792, 807, 895). Das rechte Verständnis der Sündenvergebung setzt im übrigen naturgemäß das rechte Verständnis der Sünde voraus (→Bußsakrament).

d) Von der Sündenvergebung faktisch nicht zu trennen ist im Rechtfertigungsprozeß die *Heiligung* bzw. die Gnadeneingießung, durch die der Mensch innerlich geheiligt und erneuert wird (D 799), weshalb auch das Tridentinum von der Gnade als der *unica formalis causa iustificationis* spricht (D 799, 821). Die u. a. von Duns Scotus (Rep. Par. IV, d. 1, q. 5, n. 5) vertretene These, daß Sündenvergebung und Gnadeneingießung *de potentia dei absoluta* nicht unbedingt miteinander verbunden sein müssen, ist rein theoretischer Natur und widerspricht der tridentinischen Lehre nicht.

2. *Der Rechtfertigungszustand.* a) Die theologische Schulsprache nennt die den Rechtfertigungszustand formal herbeiführende heiligmachende Gnade ein reales Akzidenz der Qualität, einen *habitus qualitativus*, der zwar zunächst die Seinserhöhung seines Trägers bewirkt, von dem aber das operative Moment nicht zu trennen ist. Ob *gratia* und *caritas* voneinander verschieden (Thomisten) oder identisch (Scotisten) sind, darüber gehen die Meinungen auseinander. Im Anschluß an die Hl. Schrift verwendet die Theologie verschiedene Bilder zur Erklärung des Zustandes, in dem sich der Gerechtfertigte Gott gegenüber und an sich befindet. So spricht sie davon, daß die heiligmachende Gnade der Seele eine übernatürliche Schönheit verleiht (vgl. Ps 45, 8; Röm 8, 29; Gal 4, 19 und das Bild vom hochzeitlichen Gewand Mt 22, 11 f), daß sie den Gerechtfertigten zu einem Freunde Gottes (Weish 7, 14; Jo 15, 14 f; Röm 5, 10; Eph 2, 19; D 799, 803), zu einem Kinde Gottes und Erben des Himmels (Röm 8, 15; Eph 1, 13 f; Tit 3, 7; D 796, 799) und zu einem Tempel des Hl. Geistes (1 Kor 3, 16; D 898, 1015) macht.
Nach tridentinischer Lehre sind mit der heiligmachenden Gnade noch andere übernatürliche Gaben verbunden (im Anschluß an den Catechismus Romanus II, 2, 50 spricht man vom »Gefolge« der heiligmachenden Gnade): die drei göttlichen oder theologischen Tugenden des →Glaubens, der →Hoffnung und der →Liebe (D 800; »theologisch« heißen sie, weil sie von Gott geschenkt und unmittelbar auf Gott bezogen sind). Nach allgemeiner Lehre der Theologen werden mit der heiligmachenden Gnade auch die Gaben des →Hl. Geistes (vgl. Is 11, 2 f) und die sittlichen →Tugenden verliehen, mit welch letzteren man namentlich die sog. Kardinaltugenden Klugheit, →Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung meint. Die Einbeziehung dieser Kardinaltugenden ist jedoch insofern problematisch, als es sich bei ihnen um eine typische Frucht abendländischen und durchaus nicht genuin christlichen Denkens handelt (vgl. M. Heinrichs, Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. Münster 1954).
b) Der Unterschied zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung kommt auch in der Lehre über die *Eigenschaften des Rechtfertigungszustandes* zum Ausdruck. Während nach den Reformatoren der Gerechtfertigte im Vertrauen auf Christus der erlangten Rechtfertigung absolut gewiß ist, lehrt das Tridentinum im Einklang mit der Hl. Schrift (vgl. 1 Kor 4, 4; Phil 2, 12), daß niemand mit Glaubensgewißheit sicher zu wissen vermag, ob er die Gnade Gottes besitzt (D 802 und 823–825). Eine solche Gewißheit könnte nur auf besonderer göttlicher Offenbarung beruhen (vgl. Lk 1, 28; 5, 20; 7, 47). Die von der Kirche gelehrte *Ungewißheit* schließt jedoch eine sich auf das Zeugnis des eigenen →Gewissens stützende hohe moralische Gewißheit nicht aus. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß nach Ansicht der Reformatoren das »Gnadenmaß« aller Gerechtfertigten gleich ist (weil die Gerechtigkeit eines jeden die vom Vater angerech-

nete Gerechtigkeit Christi ist), wogegen nach katholischer Lehre das Maß der empfangenen Rechtfertigungsgnade dem Maß der freien Zuteilung Gottes und der eigenen Disposition entsprechend *ungleich* ist (D 799) und durch gute Werke auch vermehrt werden kann (D 803, 834, 842; 1 Kor 12,11; Eph 4,7; 2 Petr 3,18). Schließlich unterscheiden sich katholische und reformatorische Rechtfertigungslehre auch bezüglich der Verlierbarkeit der Gnade. Während die Reformatoren die (nach Luther relative, nach Calvin absolute) Unverlierbarkeit der Rechtfertigung lehren, ist nach katholischer Lehre die Rechtfertigungsgnade *verlierbar* und wird tatsächlich durch die Todsünde verloren (D 808, 833, 837; Mt 26,41; 1 Kor 10,12; 6,9 f).

3. *Die Bedeutung der Rechtfertigung für das menschliche Handeln und seine Verdienstlichkeit.* Da der Mensch durch die Rechtfertigung seinsmäßig ein anderer wird, bekommt auch sein Tun einen anderen Charakter vor Gott. Die Theologen sagen, es wird »verdienstlich«. Die Lehre vom Verdienst gehört zu den umstrittensten Themen der Kontroverstheologie. Wenn man davon ausgeht, daß man unter Verdienst die Leistung des einen zum Nutzen eines anderen zu verstehen hat, welche diesen anderen gerechterweise zu einem entsprechenden Lohn für die betreffende Leistung verpflichtet, wird deutlich, wie problematisch die Anwendung des Verdienstbegriffes auf das Handeln des begnadeten Menschen im Hinblick auf den ewigen Lohn sein kann. Den Reformatoren, denen es darum ging, die Beteiligung des Menschen an der Rechtfertigung über den Fiduzialglauben hinaus auszuschließen, mußte der Gedanke eines »Verdienens« des göttlichen Lohnes in dem Sinne, wie etwa ein Verdienen unter Menschen möglich ist, unvollziehbar erscheinen. Es ist daher um so wichtiger, sich um das rechte Verständnis dessen zu bemühen, was nach katholischer Auffassung mit dem Verdienen vor Gott gemeint ist.

Daß der Lohngedanke und das Lohnmotiv in der Bibel beheimatet sind, bedarf hier keines ausführlichen Beweises (→Vergeltung). Obwohl das Lohnmotiv nicht zu den höheren Motiven zu rechnen ist, hat es auch Jesus aufgenommen (Mt 5,12; 19,29; 24,45 ff u. a.), wenn man auch nicht sagen kann, daß er ihm eine zentrale Bedeutung beimessen wollte. Auch hat Jesus den Verdienst-Lohn-Gedanken nie im Sinne eines Leistungsprinzips angewandt. Vor allem das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) zeigt, daß aller Lohn letztlich als Gnadenlohn zu verstehen ist. Die einschlägigen ntl. Texte drängen im allgemeinen zu der Feststellung, daß Gott dem Menschen nicht etwas geben will, weil er vom Menschen etwas empfangen hat – der Mensch könnte Gott gar nichts geben, wessen er bedürfte –, sondern daß er dem Menschen selbst Gerechtigkeit widerfahren lassen will, indem er das Gute belohnt und das Böse bestraft. Daß in der späteren Zeit das Lohndenken einen größeren Raum innerhalb des Christentums gewann, wird nicht zuletzt durch das Eindringen gewisser spätjüdischer Frömmigkeitselemente sowie durch die Entwicklung des Bußwesens bedingt sein. Auch die Soteriologie

Anselms von Canterbury dürfte in derselben Richtung gewirkt haben. Teils überspannte, teils, aus ihrem größeren Zusammenhang gelöst, provozierend wirkende Thesen der Spätscholastik riefen die selbet wieder mehr oder weniger extreme Opposition der Reformatoren hervor. Den einen wie den anderen gegenüber präzisierte das Tridentinum die katholische Verdienstlehre.

Festzuhalten ist nach katholischer Lehre, daß es tatsächlich ein *wahrhaftes Verdienen* des ewigen Lebens gibt. Wie das zu verstehen ist, geht schon aus einer Bestimmung des Arausicanum II hervor, wonach den guten Werken, wenn sie geschehen, zwar Lohn geschuldet wird, die Gnade Gottes jedoch, die nicht geschuldet ist, jenen Werken vorausgeht, damit sie geschehen (D 191). Auch nach tridentinischer Lehre sind die guten Werke göttliches Gnadengeschenk und menschliches Verdienst zugleich (D 809, 810; D 141). Wenn das Tridentinum von einem *vere mereri* sprach (D 842), wollte es offensichtlich die Kontroverse zwischen Thomisten und Scotisten, welch letztere ein strenges *meritum de condigno* ablehnen, nicht entscheiden. Es geschieht deshalb zu Unrecht, wenn Thomisten jenes *vere mereri* einfachhin mit ihrem *de condigno mereri* gleichsetzen.

Das Verdienst selbst setzt auf seiten des verdienstlichen Werkes, des verdienenden Menschen und auch des belohnenden Gottes bestimmte Bedingungen voraus. Das *verdienstliche Werk* muß sittlich gut, frei und übernatürlich, d. h. von der aktuellen Gnade angeregt und von der Caritas begleitet sein. Auf die Frage, in welchem Verhältnis Gnade und freier Wille beim Zustandekommen des verdienstlichen Werkes beteiligt sind, sagt Duns Scotus: Wille und Gnade müssen als Teilursachen zusammenwirken. Den Akt seiner Substanz nach wirkt der Wille als *causa principalior* und die Caritas (*gratia* und *caritas* sind für ihn identisch) als *causa secundaria*; im Hinblick auf die Verdienstlichkeit des Aktes gebührt jedoch der Caritas die *causalitas principalior* und dem Willen die *causalitas secundaria*. Jede der beiden Teilursachen ist auf jeden Fall sowohl an der Substanz als auch an der Verdienstlichkeit des Aktes aktiv beteiligt. Daß die göttliche Akzeptation vornehmlich auf Grund der beteiligten Caritas erfolgt, beruht nach Duns Scotus darauf, daß der Mensch durch die ihm inhärierende und an seinem Wirken aktiv beteiligte Caritas in die Liebesbewegung einbezogen wird, in der Gott sich selbst liebt. Der *verdienende Mensch* muß sich im Pilgerstande und im Stande der Gnade befinden (letzteres, soweit es sich um ein *vere mereri* handelt). Schließlich ist das Verdienst abhängig von der *freien Anordnung Gottes*, die mit seiner Gnade gewirkten guten Werke mit der ewigen Seligkeit zu belohnen. Daß Gott eine solche Anordnung getroffen hat, geht aus seiner Verheißung des ewigen Lohnes hervor (Mt 5, 3 ff; 19, 19; 25, 34 ff); daß es sich um eine *freie* Anordnung Gottes handelt, ergibt sich daraus, daß das einzige notwendige Objekt des göttlichen Willens die göttliche Wesenheit selbst ist, m. a. W. daß Gott durch nichts Außergöttliches, also auch nicht durch die geschaffene Gnade, zu einem bestimmten Verhalten

wie etwa dem Verleihen des ewigen Lebens genötigt werden kann. Deshalb lehrt Duns Scotus, daß die Verdienstlichkeit eines Aktes letztlich auf der freien göttlichen Akzeptation beruht, die sich *de potentia absoluta* auch auf rein natürlich gute Akte richten könnte, *de potentia ordinata* jedoch nur auf die Akte erstreckt, die vom freien menschlichen Willen und der Caritas zusammen hervorgebracht sind. Duns Scotus verkennt dabei weder die natürliche Gutheit des durch die göttliche Akzeptation *verdienstlich* gewordenen Aktes noch seine *übernatürliche* Erhöhung durch die inhärierende und mitwirkende Caritas, er legt aber besonderes Gewicht auf das personale Moment der göttlichen Akzeptation und damit zugleich auf die ntl. Lehre, daß aller Lohn Gnadenlohn ist (vgl. Mt 20, 1–16). *Thomas von Aquin* legt hingegen das größere Gewicht auf den inneren Wert der mit der Gnade gewirkten Akte und sieht eine gewisse Gleichwertigkeit zwischen ihnen und dem ewigen Lohn, so daß seine Schule in seinem Sinne von einem eigentlichen *meritum de condigno* sprechen zu können glaubt.

Es ist in Anbetracht der Situation verständlich, daß das Konzil von Trient trotz des zahlenmäßigen Übergewichts der scotistischen Theologen daselbst dem stark dynamistisch-personalistischen Denken der Reformatoren nicht das dynamistisch-personalistische Denken des Scotismus auf katholischer Seite entgegengestellt hat, sondern das mehr statisch-essentielle des →Thomismus, wobei allerdings festzuhalten ist, daß es sich bei Duns Scotus um einen wesentlich anderen Personalismus handelt als bei den Reformatoren. Gerade im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre wäre es jedoch fruchtbar (und das kontrovers-theologische Klima ist dafür heute entspannt genug), sich im Gespräch mit den protestantischen Theologen mehr vom scotischen Denken leiten zu lassen, das berechtigten reformatorischen Anliegen durchaus entgegenkommt, ohne dabei jedoch den katholischen Raum zu verlassen.

Im einzelnen unterscheidet die Schultheologie beim Verdienst zwischen einem *meritum de condigno* (Thomisten) bzw. einem *verum meritum* (so könnte man es im Sinne der Scotisten nennen) und einem *meritum de congruo*. Gegenstand des *meritum de condigno* (Gerechtigkeitsverdienst) bzw. des *verum meritum* sind nach tridentinischer Lehre die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, das ewige Leben und die Vermehrung der Himmelsherrlichkeit (D 842). Über das *meritum de congruo* (Billigkeitsverdienst) liegen keine verbindlichen Lehräußerungen der Kirche vor. Nach probabler Meinung kann sich der mit der aktuellen Gnade frei mitwirkende Todsünder *de congruo* weitere gnadenhafte Hilfe zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung und schließlich die Rechtfertigung selbst verdienen (vgl. Ps 50, 19; Lk 18, 14), der Gerechtfertigte u. a. für sich selbst und für andere die Gnade der Beharrlichkeit. Dieses *meritum de congruo* ist letztlich nicht anders zu beurteilen als das von der aktuellen Gnade angeregte vertrauensvolle Bittgebet, das von einem entsprechenden Verhalten

getragen und begleitet ist. Als theologisch sichere Lehre kann angesehen werden, daß durch die Todsünde alle Verdienste verlorengehen, durch die erneute Rechtfertigung aber wieder aufleben. Grundsätzlich wird man sich jedoch davor hüten müssen, hier Unterscheidungen und Zuteilungen allzusehr zu schematisieren, um das Lebendige der Beziehung zwischen Gott und Mensch und des göttlichen Heilswirkens nicht zu zerstören.

Aus dem hier Dargelegten dürfte hervorgegangen sein, in welchem Sinne man nach katholischer Auffassung im Zusammenhang mit der Rechtfertigung von Verdienst und Lohn sprechen kann. Es handelt sich dabei weder um menschliche Anmaßung, noch soll damit einer auf irgendeine Nötigung Gottes abzielenden Werkgerechtigkeit das Wort geredet werden. Da nach dem Willen Gottes der Mensch durch die göttliche Gnade nicht zu seinem →Heile *gezwungen* wird, sondern aus *freier Verantwortung und →Entscheidung* mit der Gnade zu seinem Heile mitzuwirken hat, ist es in diesem Sinne sein »Verdienst«, wenn er dem göttlichen Gnadenanruf folgt, wie es seine verhängnisvolle Schuld ist, wenn er sich ihm versagt. Das von seiner Wurzel her Gnadenhafte des Rechtfertigungsgeschehens und damit eben auch des »Verdienens« und des Lohnes bleibt dabei völlig unangetastet. Es wird zugleich nur deutlich hervorgehoben, daß auch der einzelne Mensch für sein Heil sittliche Mitverantwortung trägt und dementsprechend zu seinem Heile mit der Gnade Gottes mit-wirken muß.

P. Vignaux, Justification et prédestination au XIVe siècle. Paris 1934; E. Krebs, Rechtfertigung, in: LThK VIII (1936), 675–680; W. Dettloff, Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. Werl 1954; A. Andresen, Erlösung (dogmengeschichtlich), in: RGG II (³1958), 590–594; W. Joest, Heiligung (dogmatisch), in: RGG III (³1959), 180–181; J. Haspecker – F. Mussner – J. Auer – K. Rahner, Gnade, in: LThK IV (²1960), 977–1000 (Lit.); K. Rahner, Heiligmachende Gnade, in: LThK V (²1960), 138–142; H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln ³1961; W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologie. Münster 1963.

W. Dettloff

P. Brunner, Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: Pro veritate (Festschrift L. Jaeger – W. Stählin). Münster 1963, 59–96; V. Vajta, Gelebte Rechtfertigung. Göttingen 1963; A. Peters, Reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischem Verständnis der Rechtfertigung, in: Luther-Jahrbuch 1964 (Hamburg 1964), 77–128; M. Greschat, Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537. Witten 1965; W. Joest, Ex fide vita – allein aus Glauben Gerechtfertigte werden leben, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi (Festschrift P. Brunner). Kassel 1965, 153–165; A. Köberle, Rechtfertigung, Glaube und neues Leben. Gütersloh 1965; P. Manns, Fides absoluta – fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im großen Galaterkommentar, in: Reformata Reformanda I (Festschrift H. Jedin). Münster 1965, 265–312; Rechtfertigung heute. Studien und Berichte, hrsg. v. d. Theologischen Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes. Stuttgart 1965; P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Göttingen 1965; E. Wolf, Reformatorische Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, in: Peregrinatio II. München 1965, 11–21; M. Barth, Gottes und des Nächsten Recht, in: Parrhesia (Festschrift K. Barth). Zürich 1966, 447–469; H. Bieri, Gotteserkenntnis und Rechtfertigung, in: ebd. 321–345; P. Brunner, Rechtfertigung heute, in: Pro Ecclesia II. Berlin

1966, 122–140; W. DANTINE, Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit, in: Verkündigung und Forschung 2. Zur systematischen Theologie, hrsg. v. J. Moltmann – H.-G. Geyer. München 1966, 68–100; E. BIZER, Über die Rechtfertigung, in: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils. Gütersloh 1967, 11–29; U. KÜHN, Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquin in evangelischer Sicht, in: Oecumenica 1967 (Gütersloh 1967), 59–94; H. KÜNG, Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute, in: Theologie im Wandel. München 1967, 449–468; O. H. PESCH, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967; A. HASLER, Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. München 1968; B. JÖRG, Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Gütersloh 1968; M. KROEGER, Rechtfertigung und Gesetz. Göttingen 1968; V. VAJTA, Sine meritis. Zur kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre, in: Oecumenica 1968 (Straßburg 1968), 146–197; M. BARTH, Rechtfertigung. Zürich 1969; J. BROSSEDER, Die Verkündigung der Rechtfertigung für die moderne Welt, in: Una Sancta 24 (1969), 114–124; G. MARON, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Göttingen 1969; K. RAHNER, Rechtfertigung, in: SM IV (1969), 42–50; F. K. SCHUMANN, Reformatorisches und römisch-katholisches Verständnis der Rechtfertigung. Fragmente einer nachgelassenen Vorlesung. Berlin 1969; R. WETH, »Theologie der Revolution« im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil – R. Weth. München 1969, 82–109.

REFORMATION

I. Historisch II. Nach ihren theologischen Motiven

I. Historisch

1. *Begriff.* Das Mittelalter verstand Reformation als Wiederherstellung der ursprünglichen Form, vielfach, aber nicht ausschließlich bezogen auf die Erneuerung der →Kirche. Im 16. Jh nannten sich Glaubensneuerung und katholische Erneuerungsbewegung »Reformation«. Seit Ranke versteht die Geschichtswissenschaft unter Reformation gewöhnlich die evangelische Bewegung des 16. Jh, die von Deutschland (Luther) ausging und in verschiedenen Ausprägungen ganz Europa erfaßte oder doch berührte. Allen Reformatoren zunächst gemeinsam war die Absicht, die Reinheit des Urchristentums im Geist der Hl. Schrift wiederherzustellen (→Hl. Schrift und Theologie). Die Reformation ist der leidenschaftlichste Kampf der gesamten Kirchengeschichte um die wahre Gestalt des Christentums.

2. *Ursachen.* Die Reformation war wesentlich das Werk *Martin Luthers* (1483–1546). Aber das gewaltige Echo seines Hervortretens, die rasche Ausbreitung und Festigung der reformatorischen Bewegung waren nur möglich, weil sich im Spätmittelalter die Voraussetzungen – Ursachen allgemeinster Art – dafür gebildet hatten. Nach dem Zusammenscharen der abendländischen Völker um die Kirche (Frühmittelalter), nach der Beherrschung des gesamten Umkreises des abendländischen Lebens vom Mittelpunkt Rom aus (Hochmittelalter) stellt das Spätmittelalter sich dar als ein Auseinanderstreben (J. Lortz) – im Zeichen des werdenden Individualismus.

a) *Geistesgeschichtlich.* Schon in der Hochscholastik kamen neben

der zentralen Idee der →Ordnung andere geistige Motive empor, die das kunstvolle Gedankengebäude unterhöhlten. Im kühnen Vorstoß der Franziskaner (→Franziskanertheologie) gegen den →Thomismus der Dominikaner wurde die Wissenschaft auf Beschäftigung mit den Dingen dieser Welt hingelenkt, vom Allgemeinen zum Individuellen geführt und an die Quellen, die →Natur, die Erfahrung und den Willen verwiesen. Duns Scotus und Wilhelm von Ockham trugen maßgeblich zur Auflösung des mittelalterlichen *ordo*-Gedankens bei, wurden aber gleichzeitig die Bahnbrecher des Freiheitsgedankens der Neuzeit (→Freiheit). Was Thomas von Aquin mit Hilfe des Aristoteles zusammengefügt hatte, begann von neuem auseinanderzufallen. Die Unausgeglichenheit der Theologen vor Thomas wurde erneut aufgegriffen, vor allem die gewaltige Antinomie des augustinischen Denkens, da hier der aufkommende Individualismus, die Freiheit der Persönlichkeit, eine Stütze zu finden schien (→Augustinismus). Der gegen die thomistische *via antiqua* vordringende Nominalismus *(via moderna)* war im Grund unmetaphysisch. Er trug bereits die Anzeichen des modernen naturalistischen Denkens in sich. Er betonte – ausgehend von seinem irrationalen, voluntaristischen Gottesbegriff *(potentia Dei absoluta)* – die Kontingenz der bestehenden Heilsordnung und stellte das Christentum letztlich auf einen kirchlichen Positivismus, der leicht zerbrechen konnte. Im »Defensor Pacis« des Marsilius von Padua spiegeln sich bereits, der Zeit weit vorauseilend, die großen Umwälzungen der Neuzeit. Doch sah der vielfarbene »Herbst des Mittelalters« auch große Mystiker wie Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, universale Denker wie Nikolaus von Kues und Dionysius den Karthäuser.

Renaissance und Humanismus zogen im Geist der Antike aus zur »Entdeckung der Welt und des Menschen«. Mit ihnen begann eine neue Zeit, die stark auf das Diesseits gerichtet war und sich jeder klerikalen Bevormundung widersetzte. Die neue Buchdruckerkunst machte Bibel, Väter und die Werke der heidnischen Antike breiteren Kreisen zugänglich, förderte die Bildung und schärfte mit dem historischen Denken auch den kräftig erwachten Sinn für Kritik, gerade auch am historischen Kirchentum und seinen Einrichtungen. Der ältere Humanismus stand im ganzen treu zur Kirche. Er betrachtete freilich in steigendem Maße die eifrig studierte Bibel als höchste oder auch alleinige Grundlage und Norm der Kirchenreform (»Bibelhumanismus«). Die Junghumanisten wandten sich im Reuchlinstreit (seit 1510) offen gegen die Träger der alten Bildung, wobei auch starke nationale Töne angeschlagen wurden.

b) *Politisch* war die Kirche keineswegs mehr die führende Macht. Vor allem in Westeuropa (Frankreich, England, Spanien), doch auch in Skandinavien entstanden selbstbewußte Nationalstaaten mit starker Königsgewalt. In Deutschland stiegen die Territorialgewalten empor, seit die alte Geltung des Kaisertums mit den Staufern versunken war. Versuche Kaiser Maximilians I. zur Reichsreform blie-

ben fast erfolglos. Die Herrscher betrieben erfolgreich den Ausbau von Landeskirchen. In den Notzeiten des Abendländischen Schismas und der Reformkonzilien fanden sich die Päpste zu hohen Zugeständnissen an die Fürsten bereit, die gleichwohl die »Gravamina der deutschen Nation« nicht beheben konnten. Überall drang die Hoheit der weltlichen Gewalt über die Kirche vor, am schärfsten ausgeprägt in der Pragmatischen Sanktion von Bourges 1438. Die Absicht der Fürsten wie der kleineren Herren und städtischen Magistrate ging in die Richtung des vielzitierten Rechtssprichwortes: *Dux Cliviae est papa in terris suis.* Die Reformation konnte hierin Vorhandenes ohne viel Schwierigkeiten weiter- und zu Ende führen.
c) *Wirtschaftlich-sozial.* Die soziale Entwicklung wurde in Deutschland jetzt vom wohlhabenden, geistig regsamen Bürgertum der Städte getragen, das später am Sieg der Reformation hervorragenden Anteil gewann. Die aufstrebende Laienwelt (→Laie) richtete ihr Augenmerk auf die Werte weltlichen Kulturschaffens und verlangte nach Teilnahme am Geistesleben. Unter Umgehung des kirchlichen Zinsverbotes entwickelte sich in den Städten die Geldwirtschaft zum Geldgeschäft und zur Monopolwirtschaft des Frühkapitalismus (Fugger, Welser, Medici u. a.). Dagegen verarmten Bauern und niederer Adel, die noch der Naturalwirtschaft verhaftet blieben. Ihre wachsende Unzufriedenheit zeigte sich in oft schwärmerischen Unruhen bis zum offenen Aufruhr. Luthers Worte »An den christlichen Adel deutscher Nation« oder »Von der Freiheit eines Christenmenschen« wurden in diesen sozial gedrückten Kreisen als Schlagworte aufgegriffen und als Fanfarenstöße zur gewaltsamen Befreiung ausgelegt (Sickingen; Bauernkriege). Andererseits sah die Laienwelt vielfach mißgünstig auf die in allen Ländern reich gewordene Kirche, ihre Wirtschaftsmacht (Klöster), ihre »unzeitgemäßen« Privilegien (Steuerfreiheit, Gerichtsbarkeit, Bildungsmonopol, Taxen, Geldablässe, Sammlungen der Bettelorden usw.), die man als Ausbeutung der Laien empfand.
d) *Kirchlich.* Dem Sturz des altdeutschen Kaisertums im 13. Jh war der Niedergang der Weltgeltung des Papsttums (→Papst) auf dem Fuß gefolgt. In dem Kampf der »beiden Häupter der Christenheit« hatten beide Institutionen unwiederbringlich an Macht und Ansehen eingebüßt. Wohl wurde der kuriale Zentralismus im avignonesischen Stellenbesetzungs- und Finanzsystem gesteigert und dadurch der innerkirchliche Einfluß des Papsttums bedeutend erweitert. Gleichzeitig verlor das Papsttum aber an politischem Gewicht, was in den erfolglosen Aufrufen zur gemeinsamen Türkenabwehr oder in der verbreiteten Mißachtung der abgenützten, zu oft mißbrauchten päpstlichen Strafsentenzen offenkundig wurde. Der Ruf nach »Reform der Kirche an Haupt und Gliedern« (→Kirche IV) kam nicht mehr zum Verstummen. Er zeigte sich in radikaler, grundsätzlicher Kritik am Papsttum selbst (Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham, Wiclif, Hus) und führte im Abendländischen Schisma

(1378–1415) und auf den Reformkonzilien des 15. Jh zur schwersten Verfassungskrise der Kirchengeschichte; diese schwelte noch lange fort, etwa in den immer wiederkehrenden Appellen an ein allgemeines →Konzil, das die Päpste seit den Erfahrungen in Konstanz und Basel doppelt fürchteten und mit allen Mitteln zu umgehen suchten. Das glänzende Mäzenatentum der Renaissancepäpste konnte über den erschreckenden Verlust an religiöser Substanz am Mittelpunkt der Kirche nicht hinwegtäuschen. Befangen in politischen, vielfach nepotistischen und finanziellen Händeln unterließen die Päpste die dringend notwendige Erneuerung. Mit dem ruhmlosen Ende des 5. allgemeinen Laterankonzils (1512–17) war die letzte Möglichkeit einer Selbstreform vor der Reformation vertan. Besonders in Deutschland bestand im Klerus eine tiefe Kluft zwischen den in der Regel adeligen hohen Klerikern, die als Bischöfe und Domherren oft ein ungeistliches Herrenleben führten (»Junker Gottes«), und dem viel zu zahlreichen, meist wenig gebildeten und schlecht versorgten niederen Klerus, der vielfach die Reformation als befreiend empfand. An einzelnen hervorragenden Leuten in allen Ständen hat es gewiß nie gefehlt, auch nicht an ernsten Erneuerungsbewegungen (z. B. Devotio moderna, Ordensreformen). Hinter den äußerlich blühenden Frömmigkeitsformen des ausgehenden Mittelalters verbarg sich ein tiefes Ungenügen an den herrschenden kirchlichen Zuständen, ohne das die rasche Ausbreitung der Reformation unverständlich bliebe.

3. *Verlauf. a) Die lutherische Reformation in Deutschland.* Luthers neue, reformatorische *Theologie* war schon 1517 teils fertig ausgebildet, teils grundgelegt. Sie wuchs aus seiner theologischen (ockhamistischen) Bildung und aus seiner ganz persönlichen religiösen Erfahrung (im wesentlichen das neue Verständnis der »Gerechtigkeit Gottes«, ausgehend von Röm 1, 17). Sein Auftreten im Ablaßstreit Ende 1517 war nur der Funke, der den überall angesammelten Zündstoff zur Entladung brachte. Seine »Thesen« verbreiteten sich mit Windeseile und riefen eine ungeheure, stark national gefärbte Bewegung gegen die »welsche Kurie« hervor. Luther zeigte sich über die unbeabsichtigte Wirkung anfangs zutiefst erschrocken, ging aber auf dem beschrittenen Weg entschlossen, wenn auch vielfach angefochten, weiter. Der römische Prozeß (seit Juni 1518) zog sich schleppend hin, da Luther von seinem Landesherrn, dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen von Sachsen, geschützt wurde. Die *Augsburger Disputation* mit Kardinal Cajetan (Oktober 1518) blieb ebenso ergebnislos wie die Sendung des päpstlichen Kammerherrn Miltitz. Die *Leipziger Disputation* (Juni/Juli 1519) mit Johannes Eck, dem schärfsten theologischen Gegner Luthers, offenbarte die bereits unüberbrückbare Kluft (an der Lehre über Papsttum und Kirche). Neben Eck traten besonders Hieronymus Emser, Johann Cochläus, Thomas Murner, Jakob Hochstraten und Johann Fabri für die alte Kirche ein.

Eine Flut von Flugschriften und Pamphleten verbreitete Luthers

Lehren, der u.a. die sprachgewaltige Unterstützung Ulrichs von Hutten und die Anhängerschaft der revolutionär gesinnten Reichsritterschaft (Franz von Sickingen) fand. Die reformatorischen Hauptschriften von 1520 (»An den christlichen Adel deutscher Nation«; »Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche«; »Von der Freiheit eines Christenmenschen«) fanden in Deutschland und über die Grenzen des Reiches hinaus vielfach begeisterte Aufnahme. Die ostentative Mißachtung der päpstlichen Banndrohung und des förmlichen Bannes (3. Januar 1521) besiegelte den Bruch Luthers mit der alten Kirche (→Exkommunikation).

Da er auf dem Reichstag zu Worms den Widerruf verweigerte, verhängte *Kaiser Karl V.* über ihn die Reichsacht (*Wormser Edikt* vom 25. Mai 1521). Doch war die evangelische Bewegung, von Fürsten, Städten und Bauern in steigendem Maße aufgegriffen, nicht mehr zu unterdrücken, wenn sich auch viele Humanisten, an der Spitze Erasmus von Rotterdam, jetzt von Luther abwandten. In der Verborgenheit der Wartburg übersetzte Luther das Neue Testament ins Deutsche. Der junge *Philipp Melanchthon* schuf die systematische Darstellung der lutherischen Theologie (»Loci communes«, 1522). Die meisten seiner Mitarbeiter gewann Luther aus dem Ordens- und Weltklerus (z.B. Bugenhagen, Butzer, Hedio, Capito, Osiander, Ökolampad, Ambrosius Blarer, Speratus). In Rom wurde die Gefahr lange unterschätzt. Der aufrichtige Reformeifer Hadrians VI. blieb vorerst Episode. Klemens VII. arbeitete, in politisch-nepotistische Händel verstrickt, dem Kaiser überall entgegen (Sacco di Roma 1527). Karl V. blieb zeit seines Lebens der entschiedenste und treueste Anwalt der katholischen Kirche, wurde aber durch die Angriffe Frankreichs und der Türken lange am wirksamen Eingreifen gehindert.

Die Jahre 1519–1525 bedeuteten den Höhepunkt der Reformation als begeisternder Volksbewegung, brachten aber auch die scharfe Trennung Luthers vom radikalen, sektiererischen Schwärmertum. Die Niederlage Sickingens und namentlich die scharfe Stellungnahme gegen die aufständischen Bauern (1525) brachten Luther um seine Volkstümlichkeit, bewogen ihn aber andererseits zum folgenschweren Zusammengehen mit den Fürsten. Seit 1524 bahnte sich die politisch-konfessionelle Spaltung Deutschlands an. Um dieselbe Zeit (Luthers »Formula missae«, 1523) begann die Umgestaltung des Gottesdienstes in den entstehenden evangelischen Gemeinden und Landeskirchen. Zahlreiche Klöster leerten sich. Viele Mönche und Nonnen schlossen wie zahlreiche Weltpriester die Ehe. Die katholische Kirche geriet in schwerste Krisis. Doch traten auch früh schon erhebliche innere Schwierigkeiten der reformatorischen Bewegung (Schwarmgeister, Wiedertäufer, Lehrstreitigkeiten) zutage.

Der *Reichstag von Speyer 1526* stellte es den Fürsten frei, bis zum Konzil sich zu verhalten, wie sie es »vor Gott und Kaiserlicher Majestät« glaubten verantworten zu können. Daraus leiteten die

Reichsstände ihr *Reformationsrecht* ab. Außer Kursachsen und Hessen, den führenden evangelischen Reichsständen, schlossen sich Brandenburg-Kulmbach, Mansfeld, Ostfriesland, Braunschweig-Lüneburg und zahlreiche Städte (Bremen, Straßburg, Magdeburg, Nürnberg, Reutlingen, Memmingen, Kempten, Lindau, Hamburg u.a.) frühzeitig der Reformation an. Der lutherisch gewordene Hochmeister Albrecht von Brandenburg wandelte schon 1525 den Deutschordensstaat Preußen in ein weltliches Herzogtum um. In den oberdeutschen Städten breitete sich, vom Züricher Reformator *Ulrich Zwingli* (1484–1531) beeinflußt, eine stark vom reformerischen Bibelhumanismus geprägte Form evangelischen Kirchentums aus.
Der Rückzug der Türken und der Friede mit Frankreich und dem Papst gaben Karl V. die Möglichkeit, in Deutschland einzugreifen. Auf dem *2. Reichstag zu Speyer* (1529) beschloß die katholische Mehrheit, den Abschied von 1526 zu kassieren. Dagegen erhoben evangelische Reichsstände eine »Protestation« (→Protestantismus); sie erklärten, in Religionsfragen nur ihrem →Gewissen folgen zu können. Auf dem *Reichstag zu Augsburg* (1530) überreichten die Lutheraner ihr Glaubensbekenntnis (→Bekenntnis), die von Melanchthon verfaßte »Confessio Augustana«; sie erlangte für das Luthertum symbolische Bedeutung. Die Katholiken setzten eine »Confutatio« entgegen, der Melanchthon mit einer (schärferen) »Apologie« antwortete. Die zwinglianisch gesinnten Reichsstädte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau legten die von den Straßburger Reformatoren Butzer und Capito verfaßte »Confessio Tetrapolitana« vor. Der Reichstag zeigte, daß die Spaltung nicht mehr überbrückt werden konnte. 1531 schloß sich die evangelische Opposition im »Schmalkaldischen Bund« zusammen, dem sich auch die oberdeutschen Reichsstädte nach Zwinglis Tod anschlossen.
Unter dem harten Druck der Türkennot mußte der Kaiser den »Anstand« von Nürnberg (1532) und Frankfurt (1539) zugestehen, währenddessen sich die Neuerung weiter ausbreitete und in Landeskirchen festigte (Württemberg, Pommern, Mecklenburg, Anhalt-Dessau, Liegnitz, Brieg, Pfalz-Zweibrücken, Herzogtum Sachsen, Kurbrandenburg, Riga, Ulm, Lübeck, Augsburg, Frankfurt u.a.). Niederdeutschland zwischen Weser und Polen wurde fast völlig lutherisch. Die wachsenden innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten suchte man durch die Wittenberger Konkordie (1536) und die Schmalkaldischen Artikel Luthers (aus Anlaß der Konzilsberufung nach Mantua 1536 verfaßt) auszugleichen. Da das Konzil nicht zustande kam, suchte der Kaiser durch *Religionsgespräche* (Hagenau 1540, Worms 1541, Regensburg 1541) die Einheit wiederherzustellen, doch ohne wirklichen Erfolg. Erst nach neuem Friedensschluß mit Frankreich und den Türken konnte Karl V. die protestantische Opposition im *Schmalkaldener Krieg* niederwerfen (Sieg bei Mühlberg 1547). Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen wurden in kaiserlicher Haft gehalten. Auf dem »geharnisch-

ten« *Reichstag von Augsburg* erzwang Karl V. die Annahme einer vorläufigen Ordnung (»Interim« 1548; u.a. Zugeständnis von Laienkelch und Priesterehe).
Das Ende 1545 in Trient eröffnete allgemeine Konzil kam viel zu spät, um die →Einheit wiederherzustellen. Es blieb eine katholische Versammlung. Namentlich durch den Verrat des evangelischen Kurfürsten Moritz von Sachsen wurde die Macht des Kaisers gebrochen. Der Passauer Vertrag (1552) hob das Interim auf. Der *Religionsfriede von Augsburg* (1555) brachte die reichsrechtliche Gleichstellung der Reichsstände Augsburger Konfession mit den katholischen Ständen (Zwinglianer und Täufer blieben ausgeschlossen); den Reichsständen wurde das längst geübte Reformationsrecht zuerkannt (später formuliert: *cuius regio, eius religio*). Der »Geistliche Vorbehalt«, wonach ein zum Luthertum übertretender geistlicher Fürst sein Amt hätte niederlegen müssen, blieb ebenso umstritten wie das entsprechende Zugeständnis Ferdinands I. an die protestantischen Reichsstände (»Declaratio Ferdinandea«). Tatsächlich entschied die jeweils stärkere politische Macht.
In der 2. Hälfte des 16. Jh gerieten fast alle Bischofssitze und Reichsstifte Nord- und Mitteldeutschlands (ausgenommen die zeitweise schwer gefährdeten Rheinlande) in die Gewalt der benachbarten evangelischen Fürsten. Kurpfalz und Baden schlossen sich bald nach dem Augsburger Religionsfrieden der Reformation an. Trotz zahlreicher innerprotestantischer Schwierigkeiten (politisch und theologisch) behauptete sich die Reformation in Deutschland, spaltete sich freilich in eine lutherische und calvinische Richtung, die sich immer wieder heftig befehdeten. Katholische Reform und Gegenreformation konnten wohl der alten Kirche entfremdetes Gelände zurückgewinnen, aber die Reformation selbst nicht mehr ernsthaft erschüttern. An der Spitze der evangelischen Landeskirchen stand der Fürst als *Summus Episcopus*, unterstützt von einem Geistlichen Konsistorium. Die Epoche von 1555 bis 1648 stellte den Höhepunkt des konfessionellen Absolutismus im Reich dar. Doch blieb der landesherrliche Summepiskopat im evangelischen Deutschland bis zum Sturz der Monarchen 1918 bestehen.
b) *Ausbreitung außerhalb Deutschlands*. In der *Schweiz* begann *Ulrich Zwingli* (1484–1531) in Zürich 1522 mit der Einführung einer Reformation, die stark politisch beeinflußt und vom Bibelhumanismus geprägt war. Sie wirkte stark in den benachbarten oberdeutschen Raum hinein. Zwingli fiel 1531 bei Kappel im Krieg gegen die katholischen Urkantone. Der 2. Kappeler Friede (1531) sicherte den einzelnen Kantonen ihre Religion. Der Zwinglianismus wurde bald vom stärkeren Calvinismus überdeckt (»Consensus Tigurinus« 1549; »Confessio Helvetica« 1562). Die Schweiz blieb wie Deutschland konfessionell gespalten.
In *Skandinavien* wurde die katholische Kirche durch die Königsmacht gegen den starken Widerstand des Episkopates, des konservativen

Adels und des Volkes völlig beseitigt. Nach reformerischen Anfängen unter Christian II. (1513–23), dem letzten Unionskönig, erfuhr die Reformation durch Friedrich I. (1523–33) im dänischen Reich nachhaltige Förderung. Christian III. (1534–59) verhalf der Reformation 1536 gewaltsam zum Sieg (Gefangensetzung aller dänischen Bischöfe). Luthers Freund Bugenhagen schuf 1537–39 die Organisation der evangelischen Kirche Dänemarks. In den Nebenreichen Norwegen und Island (Hinrichtung des letzten katholischen Bischofs 1550) wurde der katholischen Kirche dasselbe Schicksal bereitet wie in Dänemark. In Schweden (mit Finnland) führten der Reichsvorsteher (seit 1521) und König Gustav Eriksson Vasa (1523–60) – unterstützt von den Reformatoren Olaus Petri und Laurentius Andreae – in den zwanziger und dreißiger Jahren die Reformation ein. In allen skandinavischen Ländern wurden lutherische Staatskirchen konservativen Gepräges eingerichtet. In Schweden hielt man u.a. auch an der Apostolischen Sukzession (→Amt; →Apostel; →Bischof) der evangelischen Bischöfe fest. – Wie in Skandinavien gelangte die lutherische Reformation im Herzogtum *Preußen* und in den baltischen Provinzen Livland, Estland und Kurland zur Alleinherrschaft.

England trennte sich anläßlich der skandalösen Ehehändel König *Heinrichs VIII.* (1509–47) von Papsttum und katholischer Kirche (1534). Hier bildete sich unter mancherlei Schwankungen die eigentümliche Form der *anglikanischen Staatskirche* aus. Die katholische Restauration unter der Königin Maria der Katholischen (1553–58) mißlang. Ihre Nachfolgerin Elisabeth I. (1558–1603) stellte die anglikanische Staatskirche wieder her. Das absolutistische Regiment und auch katholisierende Tendenzen der Stuart-Könige des 17. Jh führten zur Hinrichtung Karls I. 1649 (der strenge Puritaner Oliver Cromwell war »Lord-Protector« bis 1658) und zur Vertreibung Jakobs II. in der »Glorreichen Revolution« (1688). Wilhelm III. von Oranien gewährte 1689 den puritanischen Gruppen →Toleranz, nicht aber den Katholiken. Gleichwohl ging die katholische Kirche in England und Schottland nicht völlig unter. In Irland konnte sie sich trotz jahrhundertelanger schwerster Bedrückung kraftvoll behaupten.

In Polen-Litauen, Böhmen und Mähren, Ungarn und Siebenbürgen erlangte die Reformation in der lutherischen, teilweise auch calvinischen Form stärkere Verbreitung, wurde aber im Zuge der Gegenreformation vielfach zurückgedrängt.

In Spanien und Italien gewann die reformatorische Bewegung nur in kleinen bibelhumanistischen Kreisen Eingang; dabei kann man vielfach nur von reformerischen Anfängen sprechen, die von der kirchlichen und staatlichen Gewalt (mit Hilfe der Inquisition) bald unterdrückt wurden.

c) *Calvinismus.* Die neben dem Luthertum und Anglikanismus wichtigste Form reformatorischen Christentums bildete sich in *Genf*, dem Hauptort der französischen Schweiz. Beim Eindringen der Reformation entstand hier anfangs große Verwirrung, der Wilhelm Farel

nicht steuern konnte. Der Schöpfer und Organisator des Genfer Kirchenwesens wurde (seit 1536) der geniale Nordfranzose *Johannes Calvin* (1509–64). Sein theologisches Hauptwerk ist: »Religionis christianae institutio« (1536). Calvin ist der dritte Hauptvertreter der Reformation, klarer und konsequenter als Luther, religiös tiefer und von größerem sittlichen Ernst als Zwingli. Unter manchen Rückschlägen suchte er in Genf die Verhältnisse der Urkirche in neuer Form wiederherzustellen. Seine Kirchenordnung (»Ordonnances ecclésiastiques«) wurde 1541 angenommen. Sie trug presbyterianisch-demokratischen Charakter, zählte vier Kirchenämter (Prediger, Lehrer, Älteste und Diakone) und war gekennzeichnet durch scharfe Handhabung der Kirchenzucht. In Genf entstand eine Art »Theokratie«. Die Leitung der 1559 für den theologischen Unterricht gegründeten Akademie übernahm Theodor von Beza († 1605), Calvins treuester Mitarbeiter und Nachfolger. Durch seine Korrespondenz, seine Schriften und Schüler erlangte Calvin gewaltigen Einfluß über weite Teile Europas. Noch zu seinen Lebzeiten verbreitete sich der Calvinismus in Frankreich (Hugenotten), England, Schottland (John Knox), Polen, Ungarn, Siebenbürgen, den Niederlanden und in vielen deutschen Territorien und Städten (Pfalz, Nassau, Bremen, Anhalt, Hessen-Kassel, Kurbrandenburg). Der »Kryptocalvinismus« lutherischer Theologen führte zu heftigen innerprotestantischen Kämpfen. In Frankreich, England-Schottland und in den nördlichen Niederlanden (den späteren »Generalstaaten«), später auch in *Nordamerika*, entwickelte sich die *Reformierte Kirche* zu einer starken politischen Macht. Weit zielbewußter und kampfesfreudiger als das Luthertum, wurde der Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation zu einer internationalen Kampfeskirche, zum Hauptgegner der wiedererstarkten katholischen Kirche. Im Westfälischen Frieden 1648 wurde durch die Bemühungen Kurbrandenburgs auch das reformierte Bekenntnis reichsrechtlich anerkannt.

In *Frankreich* stellten sich die Könige Franz I. (1515–47) und Heinrich II. (1547–59), vom Parlament und der Universität Paris gedrängt, gegen die Glaubensneuerung. Von Genf aus kehrte der Calvinismus nach Frankreich zurück und bildete bis 1559 (Synode von Paris, Kirchenordnung und »Confessio Gallicana«) etwa 2000 Gemeinden. Unter der folgenden Regentschaft der religiös gleichgültigen Katharina von Medici (bis 1570) erstarkte der Calvinismus, geführt von hohen Adeligen, zu einem Staat im Staate. Das Land wurde durch die blutigen Hugenottenkriege zutiefst erschüttert (Ermordung der Hugenottenführer in der »Bartholomäusnacht« 1572, Ermordung Heinrichs III. 1589). Heinrich IV. (seit 1593 katholisch) beendete diese Kriege durch das Toleranzedikt von Nantes 1598. Mit dem Sieg des Absolutismus unter Ludwig XIII. (1610–43), dessen Politik Kardinal Richelieu leitete, verloren die Hugenotten ihre politischen Vorrechte, nicht aber ihre religiösen und bürgerlichen Freiheiten (Gnadenedikt von Nîmes 1629). Auf dem Höhepunkt seiner Aus-

einandersetzung mit dem Papsttum und in Zusammenhang mit seiner gallikanischen Kirchenpolitik begann Ludwig XIV. (1643–1715) mit harten Zwangsmaßnahmen gegen die Hugenotten. Sie erreichten ihren Höhepunkt in der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685. Trotz scharfer Auswanderungsverbote emigrierten Hunderttausende von Hugenotten (Réfugiés) in die protestantischen Nachbarländer, wo sie zu wichtigen Trägern des Geistes- und Wirtschaftslebens wurden. Erst Aufklärung und Französische Revolution brachten den geheimen Hugenotten Frankreichs (»Kirche der Wüste«) die Freiheit.

d) *Nebenströmungen der Reformation.* Die Geschichte der Reformation verlief nicht nur als Kampf zwischen der katholischen Kirche und den entstehenden evangelischen Kirchen. Es gab zahlreiche Nuancen und kräftige Nebenströmungen, die anfangs vielfach alle mit dem ungenauen Namen »Lutherei« bedacht wurden. Die kleinen vorreformatorischen Oppositionsgruppen (z.B. Waldenser, Böhmische Brüder, Utraquisten) näherten sich den reformatorischen Ideen in verschiedenem Maße. In den Nebenströmungen der Reformation lassen sich drei Richtungen herausheben, die aber unter sich viel Gemeinsames haben:

α) Die schwer zu übersehende Gruppe der *Täufer* (Taufgesinnten). Schon seit 1520 trat eine radikal-schwärmerische Richtung hervor, die in Thomas Münzer ihren ersten großen Agitator und mit der Vernichtung des wild-apokalyptischen »Reiches Christi« in Münster 1535 ihr Ende fand. Seitdem wurden die meist friedlichen Täufer schonungslos verfolgt. Ein Teil organisierte sich – in enger Beziehung zum niederländischen Calvinismus – in der Sekte der Mennoniten.

β) *Die mystisch-spekulativen Richtungen.* In ihnen lebte z.T. die spätmittelalterliche →Mystik fort, verstärkt durch neuplatonische und andere Einflüsse (bedeutendster Vertreter: Sebastian Franck [1499 bis 1542]). Gemeinschaftsbildend wirkten solche Ideen in den Sekten der Familisten und Schwenkfeldianer.

γ) Die sog. *Antitrinitarier.* Ihr Haß gegen das Kirchentum schuf sich Ausdruck im Kampf gegen die Trinitätslehre (→Trinität). Der bedeutendste Antitrinitarier, Michael Servet, wurde 1553 im calvinischen Genf verbrannt. Den polnischen »Sozinianern« gelang (vorübergehend) eine Kirchenbildung.

4. *Katholische Reform und Gegenreformation.* Man weiß heute den seit Ranke geläufigen Begriff »Gegenreformation« genauer zu differenzieren in »Katholische Reform« und eigentliche »Gegenreformation«. Es ist also zu unterscheiden zwischen der inneren Erneuerung der katholischen Kirche und den äußeren Auswirkungen dieser umfassenden Regeneration. In den größten Persönlichkeiten der Epoche, z.B. den großen nachtridentinischen Reformpäpsten, treffen beide Tendenzen in eins zusammen, und gerade das macht ihre Größe in der Kirchengeschichte aus.

Der ungeheure Schock der Reformation brachte weite Teile der

katholischen Kirche (soweit sie nicht völlig und endgültig der Reformation zufielen), auch der deutschen Reichskirche, zeitweilig in eine tödlich scheinende Krisis. Er verhalf aber auch der *Katholischen Reform* schließlich in der ganzen, freilich arg geschmälerten Kirche zum Durchbruch. Diese Reform war in Spanien schon im ausgehenden 15. Jh mächtig geworden (Ferdinand und Isabella, Kardinal Ximenes) und hatte im frühen 16. Jh in Italien wichtige Sammelpunkte religiöser Erneuerung gebildet (Oratorium der göttlichen Liebe, Barnabiten, Somasker, Theatiner, Kapuziner). Auch das lange in den Traditionen der Renaissance befangene Papsttum konnte sich auf die Dauer ernstlichen Reformen nicht versagen. Nach dem Scheitern des edlen Hadrian VI. (1522–23) vollzog Paul III. (1534–49) die ernstliche Hinwendung zur Reform (Ernennung tüchtiger Kardinäle, Reformkommission 1539, Bestätigung der Gesellschaft Jesu 1540, Neuorganisation der Inquisition 1542, Konzilsberufung). Das *Konzil von Trient* (von 1545 mit Unterbrechungen bis 1563) wurde durch Festlegung fast der gesamten katholischen Glaubenslehre und durch umfassende Reformdekrete die wichtigste aller Kirchenversammlungen, der tragende Grund der innerkirchlichen Erneuerung. Unter den höchst aktiven neuen Orden ragten die Jesuiten weit hervor, die vor allem durch die Übernahme des höheren Schulwesens, durch die Erziehung der führenden Schichten, aber auch durch Volks- und Heidenmissionen großen Einfluß gewannen. Im Reich wurden die bayerischen Wittelsbacher und die Habsburger (der österreichischen und spanischen Linie) die sichersten Stützen der alten Kirche. Mit den großen nachtridentinischen Reformpäpsten Pius V. (1566–72), Gregor XIII. (1572–85) und Sixtus V. (1585–90) übernahm das Papsttum entschieden und erfolgreich die ihm gebührende Führung der kirchlichen Erneuerung. Klemens VIII. (1592–1605), Paul V. (1605 bis 1621), Gregor XV. (1621–23) und auch Urban VIII. (1623–44) setzten diese Traditionen fort. Zwar scheiterte eine katholische Restauration in England und Schweden; doch hatten Katholische Reform und Gegenreformation in Polen, Teilen Ungarns und in weiten Gebieten des Hl. Römischen Reiches Erfolg. Die Absetzung und Vertreibung des evangelisch gewordenen Kölner Erzbischofs Gebhard Truchseß von Waldburg 1583/84 wurde entscheidend für die Erhaltung bzw. Wiederherstellung der katholischen Kirche am Niederrhein und in Teilen Niederdeutschlands zwischen Rhein und Elbe.

Die angestauten konfessionellen und politischen Spannungen entluden sich im *Dreißigjährigen Krieg* (1618–48), in dem die religiösen Fragen von der Machtpolitik völlig überdeckt wurden. Nach anfänglichen Siegen, deren deutlichster Ausdruck das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. von 1629 war, wurde die katholische (ligistisch-kaiserliche) Partei durch das Eingreifen Schwedens (König Gustav Adolf) und Frankreichs (Richelieu, Mazarin) in schwere Bedrängnis gebracht. Der für die katholische Kirche sehr nachteilige *Westfälische*

Friede (1648) brachte den endgültigen Verlust zahlreicher Bistümer, Stifte und Klöster. Er besiegelte die konfessionelle Spaltung des Reiches. Der katholischen Kirche waren erhalten geblieben oder zurückgewonnen worden die Lande der bayerischen Wittelsbacher (Bayern und Oberpfalz), Pfalz-Neuburg, die Habsburger Lande (seit dem Sieg am Weißen Berg 1620 auch Böhmen und Mähren), die Erz- und Hochstifte in Süd- und Westdeutschland, zwischen Niederrhein und Elbe die Fürstbistümer Münster, Osnabrück (seit 1648 »Successio alternativa«), Paderborn und Hildesheim, dazu verschiedene kleinere Territorien.

5. *Ergebnisse. a) Spaltung der Christenheit.* Das Ergebnis von Luthers Werk war nicht die angestrebte Wiederherstellung des Urchristentums, sondern die schmerzlichste aller Spaltungen der Christenheit. Diese Spaltung ist durch menschliche Schuld auf allen Seiten entstanden. Die Trennung der →Ostkirche hatte die Glaubenslehre im Grunde nicht angetastet. Erst die Reformation des 16. Jh brachte eine wesentlich verschiedene Gestalt des Christentums, die sich in verschiedenen Kirchenbildungen dauerhaften Ausdruck schuf. Aus der einen Kirche Christi waren »Kirchen« geworden, die sich – eine der unseligsten Folgen – konfessionell verhärtet gegenüberstanden und vielfach in unchristlicher Polemik (bis zum tödlichen Haß) erbittert bekämpften. Allen späteren Versuchen zur Wiedervereinigung, um die sich namentlich unter der Regierung Kaiser Leopolds I. (1658 bis 1705) viele edle Geister mühten (Spinola, Leibniz, Bossuet, Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, Molanus), blieb ein größerer Erfolg versagt.

b) *Protestantische Kirchen.* Der ursprünglich rein religiöse Ansatz der Reformation bei Luther wurde frühzeitig der Politik dienstbar gemacht und dadurch stark verdunkelt. Die proklamierte Freiheit des Evangeliums und seiner Verkünder sah sich bald in die nicht selten engen Grenzen des Staats- und Nationalkirchentums unter straffem fürstlichem Summepiskopat gezwängt. Die reformatorische Theologie (→Reformation II) erstarrte schon in der 2. Hälfte des 16. Jh zu einer Orthodoxie im Gewand der verachteten →Scholastik. Aus dem reformatorischen Verständnis des Christentums wuchs schließlich eine große Zahl kirchlicher Gemeinschaften und kleiner Sekten, die sich durch Bekenntnis und Kirchenbrauch unterschieden. Die drei Hauptrichtungen wurden: Luthertum, Calvinismus und Anglikanismus. Zwischen ihnen brachen leidenschaftliche Kämpfe aus, besonders zwischen Lutheranern und Calvinisten.

c) *Katholische Kirche.* Die Reformation bedeutete für die katholische Kirche die größte Katastrophe ihrer Geschichte. Die universale Geltung des Papsttums schwand endgültig. Der germanische Norden Europas und weite Teile Mittel- und Osteuropas trennten sich feindselig von der alten Kirche. Meist wurde in den evangelischen Landeskirchen alles Katholische schonungslos unterdrückt. Von Einzelfällen abgesehen, bahnten sich erst seit der Aufklärung wechselseitige Dul-

dung und Parität der christlichen Bekenntnisse allmählich an. Andererseits verhalf die Reformation der Katholischen Reform zum Durchbruch und schließlich zum Sieg in der (stark verkleinerten) Kirche. Der Gewinn in den überseeischen Missionen konnte die Verluste in Europa nicht ausgleichen. In dem blühenden religiös-kulturellen Reichtum des katholischen Barockzeitalters schufen sich das wiedergewonnene Selbstbewußtsein und die Vitalität des erneuerten Katholizismus imponierenden Ausdruck. Diesem nachtridentinischen Katholizismus gab freilich das Übergewicht der Romanen (nach der Abwendung fast aller gemanischer Völker) das Gepräge. Der Zentralismus in der Kirche verstärkte sich. Seit der radikalen Kritik der Reformatoren war echte, notwendige Kritik innerhalb der katholischen Kirche schwierig, ja vielfach unmöglich geworden. Die Betonung biblischen Ernstes sah sich fortan leicht dem Argwohn und der Verketzerung ausgesetzt (vgl. die Geschichte des Jansenismus). In den romanischen Ländern hielt sich ein tiefgewurzeltes Mißtrauen gegen die Katholiken des germanischen Nordens, die aber auch weiterhin für ihre Kirche auf allen Gebieten Hervorragendes leisteten.

d) *Politisch-kulturell* vollendete die Reformation die Auflösung der mittelalterlichen »Einheit« des Abendlandes. Hervorragenden Kulturleistungen des Protestantismus stehen von christlicher Sicht her erhebliche negative Auswirkungen der Reformation gegenüber; doch handelt es sich dabei vielfach um Prozesse, die – von den Reformatoren nicht beabsichtigt – durch die Reformation eine wesentliche Beschleunigung erfuhren. So wurde der neuzeitliche Individualismus und Subjektivismus in allen Bereichen des politischen und geistig-kulturellen Lebens mächtig vorangetrieben. Die gesamte Neuzeit steht unter dem Zeichen einer fortschreitenden Säkularisierung der abendländischen Welt. Die Abkehr vom Offenbarungsglauben brachte indes nicht die Reformation, sondern erst die Aufklärung.

I. Corpus Reformatorum: 1. Abt. (Melanchthon), Band 1–28, Halle 1834–60, 2. Abt. (Calvin), Band 29–87, Braunschweig 1863–1900, 3. Abt. (Zwingli), Band 88–98, Berlin-Leipzig 1905 ff; Deutsche Reichstagsakten (Jüngere Reihe) I–IV (1519–24), Gotha 1893–1906, VII (1527–29), Stuttgart 1935; Concilium Tridentinum. Freiburg 1901 ff.; Corpus Catholicorum. Münster 1919 ff; Nuntiaturberichte aus Deutschland: Übersicht bei Seppelt V, München ^{2}1959, 493–495; G. PFEILSCHIFTER, Acta Reformationis Catholicae. Regensburg 1959 ff.

II. K. SCHOTTENLOHER, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585. 6 Bände. Leipzig 1933–40 (Neudruck Stuttgart ^{2}1956–58); K. HEUSSI, Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen ^{11}1957; F. X. SEPPELT, Geschichte der Päpste IV, V (neu bearbeitet von G. SCHWAIGER), München ^{2}1957–59; Bibliographie de la Réforme 1450–1648. Leiden 1958 ff; K. BIHLMEYER – H. TÜCHLE, Kirchengeschichte III, Paderborn ^{17}1961.

III. J. LORTZ, Die Reformation in Deutschland. Freiburg ^{3}1949 (^{4}1963); E. DE MOREAU, Histoire de l'Eglise en Belgique IV, V (1378–1633), Bruxelles 1949–52; E. W. ZEEDEN, M. Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. 2 Bände, Freiburg 1950–52; P. HUGHES, The Reformation in England. 3 Bände. London 1951–54; H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient I^{2}, II, Freiburg 1951–57; G. MECENSEFFY, Geschichte des Protestantismus in Österreich. Graz-Köln 1956; K. REINERTH, Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Gütersloh 1956; R. RIČAN, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus. Stuttgart 1957; R. COLLINET, La Réfor-

mation en Belgique au XVIe siècle. Bruxelles ^{2}1958; The New Cambridge Modern History (hrsg. von G. R. Elton) II (The Reformation 1520–1559). New York 1958; G. Ritter, Die Weltwirkung der Reformation. München ^{2}1959; W. Andreas, Deutschland vor der Reformation. Stuttgart ^{6}1959; O. Vasella, Reform und Reformation in der Schweiz. Münster 1959; A. Bailly, La réforme en France jusqu'à l'Edit de Nantes. Paris 1960; K. Brandi, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. München ^{2}1960; G. Donaldson, The Scottish Reformation. London 1960; B. Stasiewski, Reformation und Gegenreformation in Polen. Münster 1960; H. Jedin, Luther, in: LThK VI (^{2}1961), 1223 bis 1230; E. G. Léonard, Histoire générale du protestantisme I (La Réformation), II (L'établissement, 1564–1700). Paris 1961; W. Maurer, Reformation, in: RGG V (^{2}1961), 858–873; G. Schwaiger, Die Reformation in den nordischen Ländern. München 1962.

G. Schwaiger

II. Nach ihren theologischen Motiven (in evangelischer Sicht)

Theologisch betrachtet – und dieses Theologische ist bei allen »nichttheologischen Faktoren«, die auch mitspielten, der *eigentliche* Nerv der Reformation – sind es vor allem drei Hauptmotive, von denen, in innerer Verbindung miteinander, die Reformation bewegt wurde: 1. der beherrschende dynamisch-*theozentrische* Aspekt alles Christlichen, 2. die Ausrichtung des Ganzen auf das *Soteriologische* (= die Heilsfrage), 3. der durchgehend auf das Personale abzielende *Wortcharakter* alles Handelns Gottes. Nach diesen charakteristischen Hauptmotiven ist das einzelne in innerem Zusammenhang positiv wie antithetisch zu verstehen.

1. Die Reformation ist zunächst zu verstehen von einem neuen Durchbruch der *urbiblischen Gottesanschauung* aus. Im Unterschied zu dem metaphysischen Gottesbegriff der Antike und der →Scholastik wurde →Gott wieder elementar als dynamische, unmittelbar gegenwärtig in seinem Handeln sich manifestierende lebendige Wirklichkeit erfahren, als auf den Menschen abzielender unbedingter heiliger persönlicher Wille, über den der →Mensch in keiner Weise wie über einen Gegenstand verfügen kann, vor dem sich der Mensch vielmehr in seinem Sein und Tun zu verantworten hat. So wird die Gottesfrage und die Frage des lebensmäßig rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott für die Reformation die Frage aller Fragen. Die Reformation ist nur auf der Folie dieser mit letzter Radikalität und letztem Ernst in bezug auf die menschliche Existenz gestellten Gottesfrage zu verstehen.

Angesichts dieser Gotteswirklichkeit und nach dem Maßstabe ihres Verhältnisses zu diesem Gott wird die menschliche Existenz zutiefst als *sündig* erkannt. Die Radikalität der reformatorischen Sündenauffassung entspringt nicht anthropologischem Pessimismus, sondern ergibt sich aus der Radikalität des theozentrischen Aspekts: →Sünde ist für die Reformation zutiefst und im Eigentlichen verkehrte Grundbefindlichkeit und Grundrichtung menschlicher Existenz *coram Deo*. Sie besteht darin, daß der Mensch Gott in bezug auf sich nicht wirklich und ganz *Gott* sein lassen, nicht wirklich und ganz aus Furcht, Vertrauen und Liebe zu Gott heraus, sondern aus dem eigenen Selbst-

seinwollen heraus leben will. Sünde ist lebensmäßige Abwendung des Menschen von seinem Schöpfer, »Eingekrümmtsein auf sich selbst« und Hängen an Kreatürlichem; sie besteht darin, daß man die Erfüllung der Existenz, das Heil, von Geschaffenem erwartet. Um dieser gottwidrigen Grundeinstellung menschlicher Existenz willen, die total und universal ist, liegt das verdammende Zorngericht Gottes über allen Menschen. Es bannt sie an ihr innerstes schuldhaftes »Nein« zu ihm und gibt sie unter die Herrschaft gottfeindlicher und damit lebenzerstörender Verderbensmächte »dahin«, so daß kein Mensch sich selbst aus seiner gottwidrigen Grundverfassung befreien und zu Gott in das rechte Lebensverhältnis setzen kann. Das *Gesetz* Gottes (das von der Reformation, vor allem der lutherischen, vorwiegend in seiner richtenden, judikatorischen Funktion verstanden wird) macht dem Menschen seine schuldhafte Heillosigkeit vor Gott und sein Verdammtsein durch das gerechte →Gericht Gottes offenbar.

2. Der Radikalität und Totalität des schuldhaften Verderbnisses des Menschen in bezug auf Gott korrespondiert die Radikalität und Totalität des *rettenden und neuschöpferischen Heilshandelns Gottes in →Jesus Christus*. Nicht, daß dieses ein Notpostulat aus jenem sei, vielmehr wurde von der Reformation das Christusevangelium als neuschöpferische göttliche Macht *elementar* positiv wieder neu erfahren (letztlich um seiner eigenmächtigen Alleinwirksamkeit willen wurde die Sünde so radikal gefaßt), und zwar »das Evangelium« in seinem »Zugleich« als Geschehen und Verkündigung: In Jesus Christus, seinem Sein und Tun, seiner Verkündigung und Geschichte, seinem Leiden, seinem Opfertod und seiner Auferweckung setzt sich Gottes »Gerechtigkeit«, seine eigentliche Gottheit, als seine erbarmende, sich hingebende, vergebende und neuschöpferische Liebe in Überwindung seines eigenen Zorngerichts und Entmächtigung der Verderbensmächte tathaft-siegreich durch und eröffnet dem sündigen Menschen durch die gnadenhafte Vergebung seiner Schuld das Kindesverhältnis zu Gott, in dem allein seine Existenz »richtig« (= vor Gott gerechtfertigt) ist, so daß er darin zu seiner Eigentlichkeit vor Gott befreit wird und darin die Erfüllung seiner Existenz, sein →»Heil« haben darf. →Schöpfung und →Erlösung werden nicht voneinander getrennt, vielmehr setzen sich in der Erlösung die ursprünglichen Schöpfungsabsichten Gottes mit dem Menschen infolge der Vergebung der Sünden wieder sieghaft und neuschöpferisch durch und werden zugleich »überhöht«: Sie werden ihrer von Anfang an intendierten Endvollendung entgegengeführt.

Die Reformation steht mit ganzer Bejahung auf dem Boden der altkirchlichen Christologie, aber sie wendet diese ganz ins Soteriologische (was ja auch deren eigenen Untergrundmotiven entspricht). Die reformatorische Rechtfertigungslehre will nicht als isolierte »Gewissensreligion« verstanden werden, sondern auf dem objektiven »Mutterboden« der vorausgesetzten altkirchlichen Christologie als deren soteriologische Applikation. Die auf den Menschen gerichtete Aktua-

lität des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus und dessen existentielle Bedeutsamkeit zehren von dem objektiven Faktum der Gestalt, der Geschichte und des Heilswerkes Jesu Christi. Weder das isolierte gegenständliche *factum* noch das isolierte existentielle *actum* treffen die Christuswirklichkeit in ihrer heilshaften Bedeutung und Mächtigkeit ganz, sondern nur beides in ihrer rechten inneren Verbindung miteinander.

3. Dem entspricht der reformatorische *Wortbegriff* (→Wort) in seiner Gefülltheit: »Wort Gottes« meint nicht bloß die biblischen Zeugnisse oder nur die Predigt, vielmehr das sich heilhaft zusprechende, tathaft schöpferische »Wort« Gottes an die Menschen aus seinem Wesen heraus, das Wirklichkeit setzt und geschichtlich wirkt, das primär Jesus Christus selbst ist, dessen kanonische Urbezeugung die Zeugnisse der →Propheten und →Apostel sind und das von da aus durch mündliche Predigt weiterwirkt. *Alles* Handeln Gottes (in dem er tathaft zu den Menschen redet) hat »von Hause aus« Zuspruchs- und Anredecharakter und ist als »Wort« personal auf den Menschen gerichtet. Jesus Christus ist *das* Heilswort Gottes an die Menschen. Und was Gott hier tathaft und neuschöpferisch einmal für alle Male heilschaffend zu den Menschen geredet hat, läuft und wirkt weiter durch die →*Verkündigung*, durch die Gott als →*Hl. Geist* das geschehene Heilshandeln Gottes in Jesus Christus weiter wirkend vergegenwärtigt, dem einzelnen Menschen – persönlich – zubringt und diesen in das Heilsgeschehen aufnimmt.

Das ist der durchgehende personal gerichtete *Wort*charakter alles Heilshandelns Gottes in geschichtlichem Geschehen und Verkündigung, an dem der Reformation so viel lag. Gott als Hl. Geist wirkt von dem Heilsgeschehen in Jesus Christus her, er aktualisiert es durch die Verkündigung und die →*Sakramente* (als solche konnte die Reformation nur jene anerkennen, für die ein klares, eindeutiges Zeugnis ihrer Einsetzung und Bevollmächtigung durch Jesus Christus selbst vorliegt: die Taufe und das Abendmahl; die Absolution wird, als von Christus eingesetzt, als solche hoch geschätzt, doch nicht als eigenständiges Sakrament angesehen, weil das äußere Element fehlt; ebenso verhält es sich bei der Ordination). Die Sakramente sind im Zusammenwirken mit der Verkündigung »Gnaden*mittel*« (nicht nur Gnaden*zeichen* – jedenfalls nach der lutherischen Reformation im Unterschiede zur calvinistisch-reformierten). Auch sie haben Wortcharakter: Das schöpferische Heilswort Gottes nimmt hier die Handlung mit den äußeren Elementen in den Dienst seines Ergehens und kommt so an den Menschen heran.

Dem Wortcharakter des Heilshandelns Gottes entspricht es, daß dieses vom Menschen nur im →*Glauben* aufgenommen werden kann. »Glaube« im Sinne der Reformation meint nicht theoretisches Fürwahrhalten von Tatbeständen oder Lehren, sondern Ergriffen- und Überwältigtsein eines Menschen von dem Heilshandeln Gottes und der darin schöpferisch anredenden göttlichen Heilszusage und auf

Grund dessen die ganze vertrauensvolle und gehorsame Wesenshinwendung an Gott »vom Herzen«, von der Personmitte aus, die ihm von der schöpferisch anrufenden Heilszusage Gottes von innen her abgewonnen worden ist (→Herz; →Person). Solcher Glaube *ist* das neue →Leben des Menschen *in nuce*, das in seinem Kindverhältnis zu Gott besteht. Solcher Glaube als Wesensumwandlung des Menschen in seinem Kern – im Verhältnis zu Gott – bringt ein neues Wesen mit sich und gebiert als »Früchte« im Menschen wahrhaft gute Werke und befähigt zur Erfüllung des Willens Gottes.
Damit sind in kurzen Zügen die theologischen Hauptmotive der Reformation gezeichnet, von denen her alles einzelne von ihr – sei es das Positive, sei es das Antithetische – im Grunde verstanden werden will. Mit dem Gesagten ist deutlich, daß die Reformation nicht so sehr materiell neue christliche Lehren aufgebracht hat; sie hat vielmehr in das ganze überkommene christliche Lehrgut eine neue Perspektive, eine neue Strukturierung und Wertordnung und einen neuen *usus*, der nach ihrer Überzeugung der eigentlich neutestamentliche, urchristliche ist, hineingegeben. Dabei hing die Reformation – im Gegensatz zu den radikalrevolutionären, bilderstürmerischen und täuferischen enthusiastischen Bewegungen des 16. Jh, den von ihr so genannten »Schwärmern« – nicht der Utopie nach, als könnte man das Urchristentum seinshaft reproduzieren. Die Reformation dachte nicht spiritualistisch-geschichtsfremd, sondern bejahte das Angelegtsein des Christentums auf weitere geschichtliche Entwicklung und respektierte die von der →Kirche auf ihrem Wege gemachte echte geschichtliche Erfahrung an und mit der Heilsoffenbarung Gottes. Allerdings sah sie auch ernsthaft die Möglichkeit und Wirklichkeit von *Fehl*entwicklungen in der Geschichte der Kirche. Die Kirche ist nach der Überzeugung der Reformation nicht schon einfach durch ihre kontinuierliche geschichtliche Entwicklung auch *wahre*, *rechte* Kirche; es bedarf dazu vielmehr ihrer ständigen Messung an der Norm des Evangeliums nach seiner apostolischen Urbezeugung.
Die Reformation wollte denn auch durchaus nicht eine neue Kirche gründen, vielmehr die Kirche zu ihrem einen, bleibenden Grundgesetz und zu ihrer *einen*, wahren Lebensmitte, dem →Evangelium (wie es oben in seinen Hauptzügen skizziert wurde), zurückrufen. Die Reformation war, so kann man sagen, die Wiederentdeckung des Evangeliums als des eigentlichen »Herzens« von Kirche und Christentum und der Ruf zur *Konzentration des Christentums und der Kirche auf dieses Evangelium* (die die ganze substantielle Fülle ständig voraussetzt: *Konzentration*, nicht Reduktion). Es ging der Reformation darum, daß alles auf das Evangelium ausgerichtet, von ihm beherrscht und als oberste Norm bemessen würde.
Von daher sind die *Antithesen der Reformation zur römisch-katholischen Kirche* zu verstehen. Im Namen des allein heilschöpferischen Evangeliums als des höchsten Wertes und der obersten Autorität wenden sie sich vor allem gegen den Synergismus in der Heilslehre, gegen

das in sich verfestigte hierarchische System, das *per se* oberste Autorität und Unfehlbarkeit in der Leitung der Kirche beansprucht, gegen das Meßopfer als sühnende Einwirkung auf Gott (statt einer Gabe Gottes an uns, bei der wir ganz Empfangende sind) und gegen die Vorherrschaft später aufgekommener kirchlicher Traditionen, die keine klare Legitimierung in der kanonischen Urbezeugung des Heilsgeschehens, der Hl. Schrift, besitzen (die kirchlichen Traditionen werden nicht als solche gering geschätzt und abgewertet; aber ihre Anerkennung hat sich durch die Urbezeugung des christlichen Grundgeschehens, die Hl. Schrift, legitimieren zu lassen und darf nicht ohne deren eindeutige Bevollmächtigung gesetzlich als heilsnotwendig in der Kirche und für die Kirche gefordert werden). Warum die Evangeliumsbewegung der Reformation nicht, wie sie wollte, zu einer Reformation des römisch-katholischen Kirchensystems von innen her führte, sondern – *gegen* ihre eigene ursprüngliche Absicht und notgedrungen – zu einem eigenen Kirchentum neben diesem, diese schwere Frage und verhängnisvolle Tatsache kann hier nicht untersucht werden.

Andererseits muß man die Reformation, um sie richtig zu sehen und zu würdigen, auch in ihrer nicht minder entschiedenen *Frontstellung nach »links«* sehen: gegen die erwähnten »schwärmerischen« Bewegungen mit ihrer Reduktion des Christentums in reine, subjektivistische Innerlichkeit und ihrer Verflüchtigung und Auflösung alles objektiv Christlichen in dynamischen Spiritualismus. Gegen diese Erscheinungen wandte sich die Reformation (vornehmlich die lutherische) mit großer Leidenschaft und betonte auf das nachdrücklichste, daß alles Dynamische und Aktuelle im Christentum bleibend von transsubjektiven, gottgesetzten Realitäten lebt, von denen her Gott als Hl. Geist durch die äußerlichen »Gnadenmittel« wirken will: So wurde die objektive Realität der im Dogma bezeugten Heilswirklichkeit, der Sakramente und des von Gott gestifteten kirchlichen Gnadenmittel- und Hirtenamtes betont (hier liegen nicht unerhebliche Unterschiede zwischen der lutherischen und calvinistisch-reformierten Reformation, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann).

E. SEEBERG, Theologie Luthers. Motive und Ideen I (Die Gottesanschauung). Göttingen 1929; K. HOLL, Luther, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Tübingen [6]1932; W. NIESEL, Was heißt reformiert? München 1934; H. SASSE, Was heißt lutherisch? München 1934; E. SEEBERG, Theologie Luthers. Motive und Ideen II (Christus: Wirklichkeit und Urbild). Stuttgart 1937; W. NIESEL, Die Theologie Calvins. München 1938 (Lit.); W. NIESEL, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Zollikon-Zürich [2]1938; J. VON WALTER, Die Theologie Luthers. Gütersloh 1940; E. SCHLINK, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München [3]1948 (Lit.); E. SEEBERG, Luthers Theologie in ihren Grundzügen. Stuttgart [2]1950 (Lit.); F. BRUNSTÄD, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh 1951; E. WOLF, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München 1954 (Lit.); E. KINDER, Die lutherische Kirche: Und ihr Netz zerriß, in: Die Großkirchen in Selbstdarstellungen. Stuttgart 1957, 213–280; P. JACOBS, Die reformierte Kirche, in: Die Großkirchen in Selbstdarstellungen. Stuttgart 1957, 281–315; O. WEBER, Calvin, in: RGG I ([3]1957), 1588–1599 (Lit.);

W. Elert, Morphologie des Luthertums. 2 Bände. München 1958 (Lit.); P. Jacobs, Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Neukirchen 1959 (Lit.); G. Ebeling, Luthers Theologie, in: RGG IV (³1960), 495–520 (Lit.); E. Kinder, Was ist eigentlich evangelisch? Stuttgart 1961.
E. Kinder

O. Karrer, Über die außertheologischen Faktoren der Glaubensspaltung, in: Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht. Wien 1963, 7–27; J. V. Pollet, Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse. Paris 1963; E. Bizer, Theologie der Verheißung. Studien zur Theologie des jungen Melanchthon. Neukirchen 1964; F. Lau – E. Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555. Göttingen 1964; J. Lell, Bleibende Aufgaben der Reformation. Göttingen 1964; R. H. Bainton, The Reformation of the Sixteenth Century. Boston 1965; H. Bornkamm, Das Jahrhundert der Reformation. Göttingen 1965; G. Ebeling, Luther. Tübingen 1965; M. Greschat, Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537. Witten 1965; E. Bizer, Fides ex auditu. Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. Neukirchen 1966; H. Fausel, Doktor Martin Luther. Leben und Werk I–II. Stuttgart 1966; K. Forster (Hrsg.), Wandlungen des Lutherbildes. Würzburg 1966; A. Ganoczy, Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation reformatrice. Wiesbaden 1966; P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz 1966; E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Münster 1966; H. Bornkamm, Thesen und Thesenanschlag Luthers. Berlin 1967; R. Friedenthal, Luther. Sein Leben und seine Zeit. München 1967; F. Gogarten, Luthers Theologie. Tübingen 1967; W. Hubatsch (Hrsg.), Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555. Darmstadt 1967; E. Iserloh – J. Glazik – H. Jedin, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation (Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. IV). Freiburg 1967; W. Joest, Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967; H. Junghans – J. Ludolphy – K. Meier (Hrsg.), Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967 (Festschrift F. Lau). Göttingen 1967; P. Manns, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch. Wiesbaden 1967; W. Maurer, Der junge Melanchthon I–II. Göttingen 1967 f; H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. München 1967; O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Mainz 1967; S. Skalweit, Reich und Reformation. Berlin 1967; A. Schirmer, Das Paulusverständnis Melanchthons 1518–1522. Wiesbaden 1967; H. Bornkamm, Die Reformation und ihr Auftrag heute. Göttingen 1968; D. Demmer, Lutherus interpres. Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins. Witten 1968; H. Fries, Die ökumenische Bedeutung der Reformation, in: Martyria – Leiturgia – Diakonia (Festschrift H. Volk). Mainz 1968, 211–233; B. Lohse (Hrsg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Darmstadt 1968; Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation. Marburg 1968; J. Vercruysse, Fidelis populus. Über die Ekklesiologie in M. Luthers Dictata super psalterium. Wiesbaden 1968; L. Abramowski J. F. G. Goeters (Hrsg.), Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation (Festschrift E. Bizer). Neukirchen 1969; J. Lortz – E. Iserloh, Kleine Reformationsgeschichte. Freiburg 1969; J. Lortz, Reformation, in: SM IV (1969), 74–112.

Reich Gottes

Der ntl. Begriff »Reich Gottes« (βασιλεία τοῦ θεοῦ) entspricht dem hebräischen מָלַךְ יהוה (Gott ist König). Er ist daher als eine räumliche und gleichzeitig dynamische Größe zu verstehen und wäre also besser mit »Königtum« oder »Herrschaft Gottes« wiederzugeben. In diesem Sinn steht der Begriff in der Mitte der →Verkündigung Jesu. Jesus setzt aber bei seiner Anwendung ein bestimmtes Stadium der Entwicklung, nämlich die Eschatologisierung des Ausdruckes, voraus. Von daher ergibt sich eine doppelte Aufgabe: einmal ist der Ge-

schichte der Vorstellung des Königtums Jahwes nachzugehen, zum andern ist von der biblischen →Eschatologie überhaupt zu handeln, von der atl. Eschatologie, weil sie zu den Voraussetzungen der Verkündigung Jesu gehört, von der ntl., weil die verschiedenen Ausgestaltungen der urchristlichen Eschatologie letztlich alle das Grundproblem der Verkündigung Jesu variieren.

1. *AT. a) Der Ursprung der Vorstellung vom Königtum Jahwes.* M. Buber möchte schon den Sinaibund (→Bund) als einen Königsbund ansehen (vgl. Dt 33, 5); andere Forscher verlegen die Entstehung dieser Vorstellung in die Zeit nach der Landnahme (A. Alt). Sie führen deren Ausgestaltung auf den Einfluß der kanaanäischen Religionswelt zurück und ordnen sie dem Kreis der kultischen Verehrung des »höchsten Gottes« zu, dem im alten Orient als König, Herr des Himmels, Fürst der Erde und Richter ein Vorrang vor allen anderen Göttermächten analog der »politisch-dynastischen Konstellation der Vormachtstellung eines bestimmten Stadtstaates« (H. J. Kraus) zugestanden wurde. So ist auch Jahwe der *Großkönig* über die ganze Welt (Pss 47, 3.8; vgl. 83, 19; 96, 4 ff; 97, 7; 99, 2). Sein Sitz ist auf den Wolkenhöhen (Is 14, 14) oder – noch archaischer ausgedrückt – über dem himmlischen Ozean (Ps 29, 9 f). Sein Heiligtum ist der Sion (Pss 97, 8; 99, 2), der Götterberg im Norden (Ps 48, 3). Auf ihm wird er als der Weltkönig angebetet (Pss 95, 6; 96, 7 ff; 99, 5.9). Als höchster Gott ist Jahwe auch der *Schöpfer* der →Welt. Ja, gerade durch seine Schöpfungstat ist seine Weltherrschaft begründet (Pss 24, 1 f; 95, 3 ff; 96, 5.10). War Jahwe zunächst nur als der Richter Israels gesehen, so wird er jetzt als der *Weltenrichter* bekannt (Pss 58, 12; 76, 9 ff; 94, 2 ff). Der Universalismus dieser Aussagen ist nicht das Spätprodukt eines religiösen Entwicklungsprozesses, sondern ist im Typus als solchem begründet. In der Begegnung mit der kanaanäischen Religion entdeckte Israel diesen »umfassenden Wirkungsbereich Jahwes« (H. J. Kraus) und lernte diese neuen Beziehungen sehen.

Der Königstitel Jahwes hat mit der Einführung des Königtums in →Israel an Beliebtheit gewonnen und ist vorwiegend im kultischen Raum gebraucht worden (→Kult). Vielfach denkt man dabei in Analogie zum babylonischen Neujahrsfest an eine Thronbesteigungsfeier Jahwes (vgl. J. J. Stamm, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, in: Theologische Rundschau 23 [1955], 1–68). Wahrscheinlich hat es sich aber um eine Einführungsfeier der Lade in den Tempel – am ersten Tag des Laubhüttenfestes? – gehandelt, die vorwiegend die Erwählung Jerusalems und des Königshauses David zum Inhalt hatte und die ihren Höhepunkt in einer Proskynese vór dem »König« Jahwe fand (vgl. 1 Sam 6; 1 Kg 8; Pss 24; 132).

Die klassischen →Propheten Israels greifen den Gedanken des Königtums nicht auf (Ausnahme Is 6, 5), vielleicht weil sie in dem Königsgott der Priester und herrschenden Oberschicht das persönliche und soziale Moment des Gottesverhältnisses zugunsten einer rein formalen Gottesbeziehung gefährdet sahen (W. Eichrodt).

b) Deutero-Isaias nimmt den Gedanken des Königtums Jahwes aus dem vorexilischen Hymnus auf; er gibt ihm aber eine neue Deutung, indem er das Königtum Jahwes *eschatologisch* versteht. Es umfaßt die »Herbeiführung des neuen Äons, in dem alle Völker dem Szepter des einen Weltgottes gehorchen« (W. Eichrodt). Dieses neue Verständnis beeinflußte auch die kultische Feier in nachexilischer Zeit. Dadurch fand in Israel der Königsname als Bezeichnung der eschatologischen Herrschaft Jahwes über alle Völker immer weitere Verbreitung. Daneben hat sich die Vorstellung von dem universalen Königtum Jahwes noch in einer zweiten Ausgestaltung erhalten. Es meint einfach Gottes gegenwärtige Herrschaft über die Welt, die seit der →Schöpfung besteht und sich in der jetzt gültigen Weltordnung äußert (vgl. Mal 1, 14; Jr 10, 7; Pss 103, 19; 145, 11 ff).

c) Durch Deutero-Isaias ist die Vorstellung vom Königtum Gottes mit dem eschatologischen Denken verbunden worden. Zum Verständnis muß daher einiges Grundsätzliche über die umstrittene Frage der Herkunft und Eigenart der atl. Eschatologie gesagt werden. Im Sinn eines bestimmten Systems kosmisch-mythischer Erwartungselemente kann man von Eschatologie im AT nicht sprechen. Die eschatologische Botschaft der Propheten läßt sich in ihrem Wesen nicht aus dem →Mythos, dem Kult oder – psychologisch – aus einem Enttäuschungserlebnis ableiten. Die religionsgeschichtlichen Parallelen können vielleicht einzelne Motive, aber nicht ihre Eigenart erklären. Diese ist »allein von der Besonderheit des israelitischen Geschichtsdenkens her zu begreifen, an dem die Propheten aufs intensivste teilhaben, ja das sie durch den Hinweis auf eine ganz neue Geschichtstat Jahwes um eine ganze Dimension erweitert haben« (G. von Rad). Die Propheten sind zwar von den alten Erwählungstraditionen geleitet (z. B. Osee, Jeremias, Ezechiel von der Exodustradition, Iasias von der David- und Siontradition); doch sie stehen in einem gebrochenen Verhältnis zu ihnen. Sie wissen nämlich, daß durch die Schuld Israels die Garantie der Erwählung erloschen ist. Das Heilsentscheidende für Israel erwarten sie daher nicht von den Taten Gottes in der Vergangenheit (so die vorhergehende israelitische Theologie), sondern von einem kommenden Gottesgeschehen. Letztes wird allerdings in Analogie zu den bisherigen Heilstaten Gottes etwa als eine neue Landnahme (Osee), als neue Davidsherrschaft auf einem neuen Sion (Isaias), als neuer Bund (Jeremias) oder als neuer Exodus (Deutero-Isaias) ausgemalt. Der Bruch zwischen dem Vergangenen und dem Kommenden wird dabei verschieden gesehen: Nach Isaias knüpft Jahwe noch an das Vergangene an; nach Jeremias und Deutero-Isaias ist ein radikal neuer Anfang notwendig (Jr 31, 31 ff; Is 43, 16 ff). Die Propheten leben so »aus dem Glauben an die Verheißung Gottes, dessen immer neue Ankunft seine (nämlich Israels) Geschichte bestimmt« (A. Jepsen). Sie sind daher notwendigerweise in einer »unerhörten Wachsamkeit des Lauschens auf die großen geschichtlichen Bewegungen und Veränderungen ihrer Gegenwart« (G. von

Rad) ausgerichtet (→Heilsgeschichte). Diese Ausrichtung auf das Kommende bedingt eine neue Weise religiösen Verhaltens: Es gibt nirgends »ruhiges Verweilen und Ausbauen einer gesicherten Position, sondern nur gläubiges Sich-aus-Strecken nach einem noch ungesehenen Kommenden« (W. Eichrodt). In dieser Haltung wissen sich die Propheten immer von Jahwe getragen; ohne ihn wird ihre Hoffnung nur zu leicht in apokalyptische Schwärmerei, in Zelotentum oder aber in eine aus Enttäuschung kommende Resignation pervertiert.

d) In ihrem Inhalt ist die prophetische Verkündigung Ankündigung des Gerichtes über das schuldig gewordene Israel. Das →Gericht bedeutet aber letztlich nicht Vernichtung, sondern die Ausrichtung auf das neue kommende →Heil. Seine verschiedenen Bezeichnungen und mannigfaltigen Bilder weisen alle auf das eine Entscheidende hin, daß sich der Gott Israels nun neu als Gott und König in Israel und in der ganzen Menschheit offenbaren werde (Os 2,21; Is 14,1; Jr 31, 31 ff; Ez 34,24; Zach 1,17). Es umfaßt ebenso die innere Erneuerung Israels durch Jahwe (Os 14,5; Ez 36,29; 11,19; Jr 31,33 f) wie seine äußere Wiederherstellung (Is 25,8; 30,28 ff; 62,2; 60,9 ff) auf einer Erde, die vom Segen überströmt (Jr 23,6; Os 2,20; Is 11,6; 65,20 ff) und deren Völker ihm huldigen (Is 18,7; 60,4 ff). Das Heil ist nicht auf Israel beschränkt, sondern erfaßt alle Völker (Is 2,2–4; 19,25; 45, 23; 51,4; 55,5; 66,19; Zach 8,23; Soph 2,11; 3,9), ja die ganze Schöpfung (Agg 2,6; Is 32,15; 65,17). Es findet seine Grenze nur im Tode, dessen Dunkelheit Israel erst allmählich in späterer Zeit zu durchdringen vermag (→Tod; →Unsterblichkeit). Mit der Feststellung, daß die Vorstellung vom Königtum Gottes mit dem eschatologischen Denken verbunden wurde, war nichts anderes gemeint, als daß die erwartete neue Heilsepoche im Bild als das Königsein Jahwes für Israel dargestellt wurde.

2. *Judentum.* Im Judentum erfahren die *eschatologischen Vorstellungen*, für welche der Begriff des Königtums Gottes bezeichnend war, eine charakteristische Wandlung.

a) Das eschatologische Denken des Judentums (vor allem in kleinen apokalyptischen Kreisen, in der Gemeinde von Qumran; weniges bei den Rabbinen) setzt das teleologisch ausgerichtete diesseitige Geschichtsbild Altisraels voraus. Es ist aber andererseits durch Vorstellungen, die aus dem mythischen Kreislaufdenken der umgebenden Völker entstammen, beeinflußt. Aus dieser Verschmelzung ergibt sich die Tendenz, den Weltablauf bis zur entscheidenden »letzten Zeit« zu periodisieren. Bedeutsam ist die Vereinfachung des Periodensystems auf die zwei Weltalter: auf diesen und den kommenden Äon (vgl. 4 Esr 7,26 ff). Zyklischem Denken entsprechend wird dabei die letzte Zeit als Wiederkehr der Urzeit dargestellt; zu ihrer Veranschaulichung greift man auf mythische und heilsgeschichtliche Motive zurück. Die Fülle des in den apokalyptischen Sammelwerken verarbeiteten Materials führt jedoch zu einer großen Uneinheitlichkeit. Auch

im grundsätzlichen Verständnis besteht eine Spannung zwischen jüdischem Partikularismus und universalem Denken. Dazu kommt in zahlreichen Texten das Interesse am individuellen Heil. Das Heil selbst wird sowohl weltimmanent (wie vorwiegend im AT) als auch transzendent verstanden (C. Steuernagel).
Anders als in der prophetischen Verkündigung liegt der Nachdruck in der Apokalyptik auf der Mitteilung geheimer kosmischer und geschichtlicher →Weisheit, durch die die in der Verfolgung bedrängten Frommen im Glauben ermutigt werden sollen. Die große Sehnsucht nach der →Erlösung verführt dazu, die Zeit des Weltendes ausrechnen und durch Vorzeichen näher bestimmen zu wollen, und – in Bedrängnis durch die Gottlosen – das kommende Gericht in den Vordergrund zu stellen und bis ins Detail auszumalen.
b) Direkte Aussagen über das Königtum Jahwes sind in den spätjüdischen Schriften nicht häufig. Dieser Befund ist bei der Differenzierung und Mannigfaltigkeit der Vorstellungen durchaus verständlich; die Sache selbst ist in ihnen immer wieder enthalten.
Die breiten Volksschichten hat weniger die kosmische Eschatologie der Apokalypsen als vielmehr die alte nationale Eschatologie bestimmt. Sie war zu der Erwartung ausgestaltet, daß Gott den Messias-König senden und durch ihn das Reich Israel in altem Glanz wiederherstellen werde (vgl. PsSal 17,23–51).
Bei den Rabbinen findet sich dagegen eine durchreflektierte Anschauung vom Königtum Gottes. Es wird der rabbinischen Tendenz der Abstrahierung entsprechend מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם (Reich der Himmel) genannt und meint Gottes allgemeine, auf die ganze Schöpfung ausgerichtete Herrschaft, die in der Gegenwart verborgen ist. Während die Heidenvölker sie nicht anerkennen, leistet Israel Jahwe diese Anerkennung. Wo ein Mensch sich der Herrschaft Gottes unterwirft, das »Joch der Himmelsherrschaft« auf sich nimmt, dort wird sie bereits in der Gegenwart wirksam. Sie offenbart sich aber erst am Ende der Zeit. Königtum wird hier als »rein eschatologischer Begriff im strengen Sinn des Wortes« (K. G. Kuhn) verstanden. Mit dieser rabbinischen Vorstellung ist eigentlich die nationale Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich ausgeschaltet, tatsächlich bestehen aber beide Erwartungen im palästinensischen Judentum unvermittelt und unausgeglichen nebeneinander.
3. *Jesus von Nazareth.* Es ist heute allgemein anerkannt, daß die Botschaft vom Königtum Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ: Markus und Lukas; βασιλεία τῶν οὐρανῶν: Matthäus) zum (ältesten) Grundbestand der Verkündigung Jesu gehört. Von dieser Botschaft her bekommt die gesamte Jesusüberlieferung ihren einheitlichen Grund, ihren Sinn und ihre Dringlichkeit. Alles ist dieser Botschaft unterstellt und so auch mit dem →Geheimnis ihres Boten in Beziehung gesetzt. Deshalb trifft man bei der Frage nach dem Königtum Gottes auf die Mitte der Botschaft Jesu selbst (→Jesus Christus).
a) Obwohl Jesus der Gedanke der göttlichen Weltregierung vertraut

ist (vgl. Mt 5, 34 f; 11, 25), gebraucht er den Begriff »Königtum Gottes« durchgehend im streng eschatologischen Sinn, wie er im AT und in der Apokalyptik ausgebildet wurde. Folgende Abwandlungen sind aber für ihn charakteristisch: Jesus versteht das Königtum Gottes nicht als politisch-nationale, sondern als universale Größe (vgl. Mt 8, 11 f; 11, 21–24; 12, 41; Lk 10, 13; 11, 31; 13, 28 f). Er verkündet nicht das Gericht, sondern das Heil, das Ja Gottes zum verlorenen Menschen (Lk 5, 32; 15, 1 ff; Mt 15, 24; 20, 1 ff). Gott ist da für die, welche ihn brauchen. Jesus verzichtet auf Vergegenständlichung und Beschreibung (Lk 17, 20): Die Gottesherrschaft ist →Freude (Mt 25, 21.23), →Herrlichkeit (Mk 10, 37), →Leben (Mk 9, 43.45.47; 10, 17), →Licht (Lk 16, 8). Die Aussagen werden auf die eine Tatsache konzentriert: Gott wird herrschen. Das eigentlich Neue dieser Botschaft ist, daß Jesus die *Nähe dieses Königtums Gottes* ansagt. Seine Botschaft hat eschatologischen Ereignischarakter und ist daher identisch mit dem Ruf zur →Umkehr. Aus diesem eschatologischen Charakter ergibt sich weiter: Das Reich Gottes ist ausschließlich »Saat und Tat Gottes« (R. Otto). Der Mensch kann darum beten (Mt 6, 10), er soll es suchen (Lk 12, 31) und sich bereithalten (Mt 24, 44; 25, 10.13). Doch gibt es der Vater (Lk 12, 32), und es wird als →Verheißung einzelnen zugesprochen (Lk 6, 20–23; 22, 29 f). So ist es ein auf den Menschen zukommendes, ihn herausforderndes Geschehen, das aber immer seiner Verfügung entzogen bleibt.

b) Die zunächst noch allgemeine Aussage der Nähe des Reiches Gottes ist nun genauer zu interpretieren. Diese Aufgabe führt zu dem zentralen Problem, dessen Schwierigkeit darin besteht, das Nebeneinander von Zukunfts- und Gegenwartsaussagen in der Verkündigung Jesu zu erklären. Die βασιλεία wird als eine *zukünftige Größe* angesehen, wenn von ihrer »Nähe« (ἐγγύς, ἐγγίζειν: vgl. Mk 1, 15; 13, 29 f; Lk 10, 9; 12, 54–56 u. a.), von ihrem »Kommen« (Mt 6, 10; Mk 9, 1; Lk 22, 18 u. a.), vom (eschatologischen) »Tag« (Mt 10, 15; 11, 22; Mk 13, 32; 14, 25 u. a.), vom »Gericht« (Mt 12, 41 f; 13, 30; 25, 31 u. a.), vom »Eingehen in die Gottesherrschaft« (Mk 9, 47 u. a.) und »Erben des Lebens« (Mk 10, 17 u. a.) gesprochen wird. Einige der genannten Stellen sind Anlaß zu der Annahme gewesen, Jesus selbst habe das Kommen des Reiches Gottes zu Lebzeiten seiner Generation erwartet (Mt 10, 23; Mk 9, 1; 13, 30). Auch in der nachösterlichen Gemeinde wird diese Hoffnung ausgesprochen (vgl. Apg 1, 6; 1 Thess 4, 15; 1 Kor 15, 51; Jak 5, 3; 1 Petr 4, 7; 1 Jo 2, 18.28; Apk 1, 3; 22, 20). Ausgehend von solchen Stellen suchen A. Schweitzer und M. Werner die eschatologischen Aussagen Jesu im Sinne der Apokalyptik auf eine gesteigerte Naherwartung zu reduzieren (konsequente Eschatologie) und von der Parusieverzögerung her die urchristliche Theologiegeschichte zu erklären. Dem Faktum der Parusieverzögerung wird hier eine Bedeutung zugemessen, die dem Gewicht dieser Aussage im NT nicht entspricht. Andererseits führen auch die Versuche, die Naherwartung einseitig zu eliminieren (realized

eschatology: C. H. Dodd) oder zu verharmlosen (G. Delling, O. Cullmann), zu keinem befriedigenden Ergebnis. Bei der Beurteilung des ganzen Sachverhaltes bleibt letztlich zu beachten, daß es neben diesen Stellen Aussagen gibt, die nur allgemein von einer nahen Zukunft sprechen und dabei die Auferstehung des Fleisches voraussetzen (Mt 12, 41 f; Lk 11, 31 f). Diese Stellen rechnen auch mit der Verfolgung der Jünger. Wenn also auch diese »Verknüpfung von Spannung und Dehnung der ganzen biblischen Eschatologie eigen« (A. Oepke) ist, so ist doch einzugestehen, daß »wir den Ausgleich zwischen diesen beiden Aussagenreihen nicht kennen« (W. G. Kümmel; ähnlich auch R. Schnackenburg, 146). Entscheidend für die zeitliche Bestimmung der Naherwartung bleibt jedoch, daß sich Jesus von Zeitangaben überhaupt distanziert: Der Termin ist »auch dem Sohne« unbekannt (Mk 13, 32), das Reich Gottes kommt nicht nach Berechnung (Lk 17, 20; vgl. 1 Thess 5, 1 ff). Wenn Jesus von der Naherwartung spricht, so ist der Sinn seiner Rede deshalb nicht die Mitteilung des Termins und der Vorzeichen, sondern der Anruf des Menschen, die Chance des Augenblicks in der Umkehr zu ergreifen und so der kommenden βασιλεία teilhaftig zu werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt ist als Frage überholt. Jesus will nicht die apokalyptische Aufklärung, sondern gibt eschatologische Verheißung (vgl. H. Conzelmann, Eschatologie IV, in: RGG II [[3]1958], 667).

c) Neben den Zukunftsaussagen finden sich noch andere Logien, die von der *Gegenwart des Reiches Gottes* sprechen. So ist in Jesu Dämonenaustreibungen das Reich Gottes gekommen (Mt 12, 28; Lk 11, 20). Jesus hat den Starken (→Satan) gebunden (Mk 3, 27 par.; vgl. Lk 10, 18). Seine Taten und Verkündigung sind die Erfüllung atl. Verheißung (Mt 11, 2–6; Lk 7, 18–23). Die Augenzeugen dieses Geschehens preist er mit eschatologischem Heilsruf (Mt 13, 16 f; Lk 10, 23 f). Jesu Zeit bringt das Ende des →Gesetzes und der Propheten (Mt 11, 12 f; Lk 16, 16). In den mit seinem Auftreten verbundenen Ereignissen ist das Reich Gottes da (Lk 17, 20; vgl. Mk 4, 11; 13, 28 f). Ebenso scheint Jesus auch bei manchen seiner Handlungen die Gegenwart des Reiches Gottes vorauszusetzen, so beim Einzug in Jerusalem (Mk 11, 1–10 par.), bei der Tempelreinigung (Mk 11, 15–17 par.), beim letzten Mahl (→Eucharistie) und – nach R. Schnackenburg – auch in der Sammlung der Zwölf als der Konstituierung der eschatologischen Heilsgemeinde.

d) Dieses sich aus dem Befund der Überlieferung ergebende Nebeneinander von Zukunfts- und Gegenwartsaussagen stellt das eigentliche Problem bei der Deutung der Eschatologie Jesu dar. Alle einseitigen Lösungen nehmen den tradierten Befund nicht ganz ernst. Es ist nicht möglich, die zwei Aussagereihen »psychologisch« auf verschiedene Stimmungen Jesu (z. B. W. Bousset) bzw. auf prophetische Eingebung (z. B. P. Feine) zurückzuführen oder sie »biographisch« auf verschiedene Abschnitte des Lebens Jesu zu verteilen (P. Wernle, J. Weiß). Auch die Anwendung der traditionsgeschicht-

lichen Methode erlaubt es nicht, Jesus allein die Gegenwartsaussagen (C. H. Dodd) oder allein die Zukunftsaussagen zuzuschreiben und die jeweils gegenteiligen Aussagen als spätere Bildung der Gemeinde zu verstehen. Ebensowenig können eigentliche und symbolische Aussagen unterschieden und die Zukunftsaussagen auf das Überzeitliche und das Ewige bezogen werden (H. D. Wendland).
Im Gegenteil: Die Zukunfts- und Gegenwartsaussagen gehören zusammen. Sie sind aufeinander bezogen. »Niemals wird von dem schon gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft anders gesprochen als so, daß die Gegenwart die Zukunft als Heil und Gericht eröffnet und also nicht vorwegnimmt. Niemals wird aber auch von der Zukunft anders gesprochen als so, daß sie die Gegenwart erschließt und erhellt und also das Heute als den Tag der Entscheidung sichtbar werden läßt« (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956, 84 f). Dieses Nebeneinander stellt gerade die Besonderheit der Eschatologie Jesu dar. Das zeigt sich schon darin, daß in einzelnen Logien Gegenwart und Zukunft aufeinander bezogen werden (vgl. Mk 8, 38; Mt 10, 15; 11, 21 f; 19, 28). Die Gegenwart Jesu »ist nicht nur wie *jede* Gegenwart die Zeit, in der der Mensch durch sein Tun das im Endgericht über ihn ergehende Urteil präjudiziert, sondern die Gegenwart Jesu selbst ist schon eschatologische Entscheidungszeit, weil in *dieser* Gegenwart der Mensch Jesus erschienen ist, demgegenüber der Mensch zur Ablehnung oder Anerkennung gezwungen ist, wodurch er sich sein Urteil von seiten des Menschensohnes beim Endgericht vorausbestimmt« (W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Zürich [3]1956, 40). Umgekehrt ist die kleine Herde, die sich glaubend um Jesus schart, dadurch schon zum verheißenen Eschaton in Beziehung getreten (Lk 12, 32). Jesus selbst ist das →Zeichen, wie einst der Prophet Jonas das Zeichen war, das den Bewohnern von Ninive gegeben wurde (Lk 11, 29 ff).
Der Versuch, diesen Sachverhalt des Nebeneinander zu klären, führt mit Notwendigkeit zu der Frage nach Jesus. Denn daran kann kein Zweifel sein: Von der *Gegenwart* Jesu kann nur so gesprochen werden, weil sie die Gegenwart *Jesu* ist, weil es sich um Wort und Tat *Jesu* handelt. H. Conzelmann spricht daher von einer »indirekten Christologie«. H. Schürmann zeigt auf, daß hinter den eschatologischen Aussagen theologische stehen.
Wenn aber auch in diesem Sinn die Botschaft vom Reich Gottes durch Jesus bestimmt ist, so ersetzt er sie doch nicht durch seine Person und verdrängt nicht das, was der einzige Inhalt seiner Botschaft bleibt, nämlich das Königtum Gottes.
Zwischen zwei Grenzen wird sich das Urteil über das Wie der Gegenwart des Reiches Gottes bewegen müssen: Es wäre zuwenig, von bloßen Vorzeichen der künftigen Gottesherrschaft zu sprechen (J. Weiß, M. Dibelius, E. Grässer); es wäre andererseits zuviel, die gegenwärtige Gottesherrschaft als etwas Perfektes und Institutionelles anzusehen (vgl. etwa C. H. Dodd und das Verständnis der Wachs-

tumsgleichnisse im Sinn einer weltimmanenten Entwicklung des Reiches Gottes). R. Schnackenburg spricht daher von einer realdynamischen Anwesenheit, die jetzt nur vorläufig ist und erst in der Zukunft vollendet wird. In Jesu Wort und Tat sind die Kräfte des kommenden Äons schon wirksam (W. G. Kümmel). G. Bornkamm kennzeichnet die Gegenwart der Gottesherrschaft als »verborgene«. Nach H. Conzelmann verkünden die durch Christus gewirkten Zeichen die Nähe des Reiches. »In der Welt präsent ist also nicht das Reich, sondern seine wirksame Ankündigung« (RGG II [[3]1958], 667). Durch sie ist die Zeit als Heilszeit qualifiziert, so daß durch das zugesprochene Wort der Seligpreisung etwa die Armen »jetzt in Selige verwandelt« werden und doch »nicht einfach sichtbar selig sind, sondern ihre Seligkeit im Zuspruch empfangen« (H. Conzelmann, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung, in: ZThK 56 [1959], 10). O. Cullmann spricht von einem »erfüllten Anbruch«. Die Nuancierungen der Interpreten ließen sich beliebig fortsetzen. Die Schwierigkeiten, die sich der präzisen Definition in den Weg stellen, sind offenbar in der Sache selbst begründet: Die Gegenwart des Königtums Gottes kann nur in der Dimension des →Glaubens erfahren werden. Das Wissen um das Mysterium der βασιλεία ist Gabe Gottes an den Glaubenden (Mk 4, 10–12). Sie entzieht sich jedem Versuch, ihrer durch Vergegenständlichung habhaft zu werden (vgl. Lk 17, 20). Wenn wir also zunächst ihre in Jesu Wort und Tat gegebene Gegenwart betonen müssen, so ist andererseits festzuhalten, daß diese Gegenwart im geschichtlichen Augenblick verborgen ist. Den sich gerade aus dieser Verborgenheit ergebenden Fragen stellt sich Jesus in den Kontrastgleichnissen, in denen der kleine Anfang in der Gegenwart dem großen allein Gott zukommenden Ende konfrontiert wird, aber andererseits auch herausgestellt wird, daß beide, der kleine Anfang und das große Ende, untrennbar zusammengehören (Mk 4; vgl. auch Mt 13, 24–30.36–43.47–50).

Eng aufeinander bezogen stehen also Gegenwart und Zukunft nebeneinander. Auch eine theologische Interpretation wird beide Gesichtspunkte festzuhalten haben, den der Zukünftigkeit, weil nur so das Wesen des Heilshandelns Gottes als geschichtliches Handeln festgehalten werden kann und Gott als Herr der Welt und Geschichte erwiesen wird, den der Gegenwärtigkeit aber, weil so die christliche Hoffnung aus der Gewißheit des erfahrenen Heilshandelns Gottes kommt. Die eschatologische Verheißung erhält durch die in Jesus geschehene Erfüllung ihre Gewißheit, jene Erfüllung aber verliert als die verborgene und vorläufige ihren Charakter als →Ärgernis nur im Wissen um die noch ausstehende Verheißung (vgl. W. G. Kümmel). Der eigentliche Sinn der eschatologischen Verkündigung liegt somit im Hinweis auf Gottes Handeln in Jesus selbst und damit auf die eschatologische Bedeutung des Jetzt der →Entscheidung zu Jesus. Hierin unterscheidet sich die christliche Eschatologie von der apokalyptischen Zukunftserwartung.

4. *Das Urchristentum.* Das eschatologische Denken der *urchristlichen Gemeinden* des ersten Jahrhunderts ist wesentlich durch den Osterglauben (→Auferstehung Jesu) bestimmt: Es wird zur Erwartung der Parusie des Auferstandenen. Es hat damit vollen Anteil an dem allgemeinen Prozeß, der die nachösterliche Gemeinde prägt: Die Botschaft Jesu wird zu der Botschaft von Jesus dem Christus. Der das kommende Königtum Ankündigende wird zum Kommenden. Da die Gemeinde in der Einzelausgestaltung vielfach von den Vorgegebenheiten der Umwelt und der geschichtlichen Situation abhängig ist, finden sich in den einzelnen Schriften des NT verschiedene Ausgestaltungen der Erwartung des Einen. Im folgenden sollen einige wesentliche Typen (unter Verzicht auf eine chronologische Zueinanderordnung) dargestellt werden. Wesentlich für ihre Einordnung ist die Art und Weise, wie die einzelnen Autoren jene in der Verkündigung Jesu grundgelegte Spannung zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie sehen und zu lösen verstehen.
a) →*Paulus* hält bis in seinen letzten Brief an der Zukunftseschatologie, vielfach mit einer intensiven Naherwartung des Herrn, fest. Die These der Entwicklung der eschatologischen Vorstellungen von einer jüdisch-kosmischen zu einer hellenistischen individuellen Eschatologie wird daher dem Befund der Paulus-Briefe nicht gerecht. Der eschatologische Begriff der βασιλεία θεοῦ tritt bei Paulus zwar nur am Rande auf (1 Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21 u.a.), doch expliziert er die traditionelle Lehre von der Auferstehung von den Toten und damit auch die Anschauung vom Endgericht und kosmischen Drama, das die alte Weltzeit beendet und die neue heraufführt.
Kennzeichnend für Paulus ist aber, daß die apokalyptischen Einzelheiten keine Bedeutung haben und auf die Veranschaulichung des Eschatons verzichtet wird. So wird z.B. 1 Kor 15,35–49.50–53 das Auferstehungsgeschehen aus den bisherigen Weltverhältnissen gelöst und menschlicher Vorstellung entzogen. Die eschatologische Botschaft wird auf die personalen Aussagen der Gemeinschaft mit Christus und den Glaubenden (1 Thess 4,17; 5,10; 2 Kor 4,14; 5,8) bzw. der umfassenden Herrschaft Gottes (ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν: 1 Kor 15,28) konzentriert. Die zeitlich-apokalyptischen Aussagen sind also »Hilfsvorstellungen, die der Veranschaulichung dienen; nicht sie, sondern die personal-kommunikativen Aussagen sind bestimmend für das eschatologische Denken des Paulus« (W. Grundmann). Die ersten sichern die zweiten nur als geschichtlichen Vorgang.
Das eschatologische Geschehen versteht Paulus aber nicht nur als ein zukünftiges (dann wäre er noch ganz im jüdisch-apokalyptischen Denken befangen), sondern als gegenwärtiges Ereignis. Die Auferweckung des gekreuzigten Jesus bedeutet den Anbruch des neuen Äons, der »jetzt« verborgen geschieht, während der alte Äon noch weiterbesteht. Paulus hat bei dieser Geschichtskonzeption vielleicht die jüdische Spekulation über ein messianisches Zwischenreich verwertet. Die Zeit zwischen Auferstehung und Parusie, die Zeit der

→Kirche, ist die Zeit der verborgenen Gegenwart des neuen Äons. Christus ist im Besitz der Herrschaft (Phil 2, 10f; vgl. Kol 2, 15; Eph 1, 20–23); er wird sie aber am Ende dem Vater übergeben (1 Kor 15, 24–28). In der Auferweckung Jesu Christi ist der eschatologische Totenerwecker am Werk (Röm 4, 17.24). In dem (pneumatischen) Christus sind alle mit der eschatologischen Lebenskraft beschenkt (1 Kor 15,45; Röm 5, 12ff). Die Sendung Christi erfolgte in der Fülle, d.h. am Ende der Zeiten (Gal 4, 4). Die beiden Äonen stoßen jetzt aneinander (1 Kor 10, 11; vgl. 7, 29), das σχῆμα des alten Äons vergeht (1 Kor 7, 31). Die Christen sind aus dem alten Äon herausgenommen (Gal 1, 4). Die eschatologische Neuschöpfung ist da (2 Kor 5, 17). Es ist jetzt die Zeit der schon im AT verheißenen Offenbarung der neuen →Gerechtigkeit, des Glaubens, der →Gnade und des Geistes. Der Augenblick der Verkündigung des →Wortes ist der von Is 49, 8 angekündigte καιρὸς εὐπρόσδεκτος, die ἡμέρα σωτηρίας (2 Kor 6, 1f). Wenn in dieser Stunde der Gnade und des Gerichtes (2 Kor 2, 15f) der Glanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi in den Herzen der Glaubenden aufstrahlt, so vollzieht derselbe Gott, der einst das Licht erschaffen hat, die eschatologische Neuschöpfung (2 Kor 4, 6). Der Dienst der Verkündiger ist »Dienst des neuen Bundes« (2 Kor 3, 6ff). Der Glaubende empfängt »jetzt« die eschatologischen Gaben der Gerechtigkeit und der Sohnschaft. In der →Taufe ist der »alte Mensch« mit Christus gekreuzigt (Röm 6, 6). Wer in Christus ist, ist eine »neue Schöpfung« (2 Kor 5, 17). Die Gemeinde ist als eschatologische Größe verstanden, wenn sie die Gemeinde des »neuen Bundes« (2 Kor 3, 6ff; 1 Kor 11, 25) oder das »Israel Gottes« (Gal 6, 16) genannt wird, wenn Abraham der Vater der Gläubigen ist und die atl. Verheißung in ihr ihre Erfüllung findet (Röm 15, 4; 1 Kor 10, 11; vgl. 9, 10). In ihr wirkt Gott (1 Kor 12, 6; 14, 25; 2 Kor 6, 16), und sie ist die Trägerin der eschatologischen Gabe des Geistes (Röm 8, 15.23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Gal 4, 6 u.a.).

Die Aussagen über die Gegenwart des Heiles stehen in Spannung zu der ständigen Erfahrung des alten Äons. Die Christen sind noch in der σάρξ (Gal 5, 16–25), sie tragen den »Schatz« in zerbrechlichem Gefäß (2 Kor 4, 7ff). Sie erfahren in der eigenen Schwäche die Mächte des alten Äons. Ihr Heil ist noch versteckt und verborgen, es wird erst in der Zukunft offenbar werden. Ihre Rettung geschah auf →Hoffnung hin. Die Bewältigung dieser Spannung im Glauben ist das Charakteristikum des eschatologischen Denkens des Apostels Paulus. Daß es eine »gespaltene Eschatologie« (O. Kuss) ist, eine Eschatologie des »Schon-jetzt« und »Noch-nicht« macht ihre Schwierigkeit, aber auch ihre Bedeutung aus und erweist sie als legitime Nachfolgerin der eschatologischen Verkündigung Jesu.

b) Trotz mannigfaltiger Unterschiede in Denkweise und Begrifflichkeit besteht eine sachliche Verwandtschaft zwischen Paulus und *Johannes*. Auch für Johannes vollzieht sich das eschatologische

Geschehen schon in der Gegenwart. Dieser Gedanke ist bei ihm sogar noch radikaler durchgeführt als bei Paulus. Es fehlen zwar auch im Johannesevangelium nicht eschatologisch-zukünftige Ausblicke (Jo 5,28f; 6,39f. 54; 12,48; 1 Jo 2,28–3,2), deren Ursprünglichkeit von einzelnen Forschern (R. Bultmann) in Frage gestellt wird, während sie von anderen aus der »inneren Konsequenz seiner immer heilsgeschichtlich bestimmten Theologie« (R. Schnackenburg) gefordert wird. Einigkeit besteht jedoch darin, daß der Akzent auf der Gegenwart des Eschatons liegt. Die ursprünglich futurischen Begriffe: ewiges Leben, Gericht, »jener« Tag, Wiedersehen, Freude, Friede usw. werden in Gegenwartsaussagen umgeprägt.
Kommen und Gehen Jesu sind als ein eschatologisches Ereignis verstanden. Sie bedeuten das Gericht über die →Welt (Jo 3,19; 9,39). Johannes versteht κρῖμα und κρίσις in dem Doppelsinn von Gericht und Scheidung. In der Begegnung mit Jesus geschieht die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben (Jo 3,18). Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Wer an ihn glaubt, der hat schon *jetzt* das ewige Leben (3,36; 6,47; 11,26; 1 Jo 5,12). Das Jetzt der Verkündigung Jesu ist die eschatologische Stunde der Totenerweckung (5,24f); Jesus ist die Auferstehung und das Leben (11,25; vgl. 8,51).
c) Die Erkenntnis der sog. Redaktionsgeschichte der Evangelien ermöglicht es, bei den Redaktoren der drei synoptischen Evangelien, ja auch innerhalb der Überlieferung des Stoffes verschieden akzentuierte eschatologische Konzeptionen aufzuweisen. Die Komposition des *Markus* ist durch das Wissen um die verborgene Gegenwart des Königtums Gottes in Wort und Tat Jesu bestimmt. M. Dibelius hat mit Recht das Markusevangelium das Buch der »geheimen Epiphanien« genannt. Mk 4,10–12 wird dieses Verständnis der Gegenwart Jesu deutlich: Das Geheimnis des Königtums Gottes, das den Jüngern von Gott her gegeben ist, »denen draußen« aber nur in Rätselrede gesagt wird, ist die *Gegenwart* des Königtums in dem geschichtlichen Jetzt. Wesentlich für die fortgeschrittene Situation des Markus ist es, daß er damit die Verkündigung in seiner Gemeinde deuten will, es ihm also um die verborgene Anwesenheit Christi in der Verkündigung geht und die Verkündigung selbst als eschatologisches Ereignis verstanden wird. Markus spricht aus einer gesteigerten Parusieerwartung. Nach dem Urteil von H. Conzelmann und W. Marxsen ist aber für ihn kennzeichnend, daß das zeitliche Verhältnis des »Damals« der Verkündigung Jesu und des »Heute« der Gemeinde zu dem kommenden Anbruch der βασιλεία nicht reflektiert oder gar als Erstreckung (im Sinn eines linearen Zeitverständnisses) gedeutet wird, sondern mehr als ein Ineinander gesehen ist, so daß das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft nicht zum Problem wird. Entscheidend ist ihm das »Jetzt« der Verkündigung. Mit diesem Verständnis des εὐαγγέλιον zeigt Markus seine Nähe zu Paulus. Für Markus ist es aber charakteristisch, daß er dieses Jetzt an die Geschichte Jesu bindet und es so davor bewahrt, zum zeitlosen Jetzt gnostischer

Schwärmerei zu werden. Dies erreicht er dadurch, daß er das Kerygma nicht begrifflich entfaltet, sondern bildhaft in der Aufnahme des (bis dahin noch weitgehend freien) Überlieferungsstoffes darstellt.

d) Anders ist hier das *Lukasevangelium.* Auf Grund der neuen Situation seiner Gemeinde, die durch das Ausbleiben der Parusie und die Erfahrung der Existenz der Kirche in einer sich dehnenden →Zeit bestimmt ist, auf Grund seines andersartigen Zeitdenkens (Zeit als Erstreckung) wird bei Lukas aus dem Ineinander von gegenwärtiger und zukünftiger βασιλεία das Nacheinander klar geschiedener heilsgeschichtlicher Perioden.

Die geschichtliche Zeit Jesu ist als die Erfüllung der atl. Zeit der Verheißung die Mitte der Zeit. In Wort und Tat Jesu ist in ihr die volle Realisierung des Heiles, die Gegenwart der βασιλεία gegeben. Mit der Himmelfahrt Jesu, die als Entrückung zur Rechten Gottes verstanden ist, findet diese Periode ihr Ende. Erst in der Parusie, die Lukas an das Ende der Geschichte rückt, wird der Erhöhte wieder die »heilsgeschichtliche Funktion des unmittelbar-gegenwärtigen Heilsortes, die ihn in seinem irdischen Dasein ausgezeichnet hat« (U. Wilckens, 215), ausüben. Jetzt, in der Zeit der Kirche (zwischen Himmelfahrt und Parusie), kann zwar der Kyrios zu außerordentlichen Taten in die Geschichte eingreifen, das Heil gewinnt aber der Christ durch den Geist und »in seinem (Jesu) Namen«, d.h. durch den Bezug zu Jesu vergangenem Leben; denn nach lukanischer Konzeption hat das in Jesu irdischem Leben dagewesene Heil im Namen Jesu seine gegenwärtig-wirksame Kraft. Lukas verlegt also »den Ort der Heilsteilhabe von dem eschatologischen Nunc der Begegnung mit dem Erhöhten« (so Markus) »auf das geschichtlich bestimmte, einmalige Damals des Lebens Jesu und damit in die Geschichte« (U. Wilckens). Die Gegenwart der Kirche ist durch die Heilsgeschichte enteschatologisiert. Es ist hier eine bedeutsame Lösung des Problems der gegenwärtig-zukünftigen Eschatologie Jesu erreicht. Sie kann allerdings zu dem Auseinanderfallen von gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie führen und läßt den eschatologischen Charakter der Gegenwart der Kirche nicht deutlich hervortreten. Die Auswirkungen einer solchen Haltung sind vielleicht – wenn die Deutung E. Käsemanns zu Recht besteht – im 2. Petrusbrief zu beobachten: In der Polemik gegen eine einseitig-gnostische Gegenwartseschatologie wird ziemlich einseitig – wenn auch sachlich durchaus gerechtfertigt – nur die Zukunftseschatologie betont und damit die wesentlich zur Eschatologie Jesu gehörende Spannung von Gegenwart und Zukunft aufgegeben.

e) Im Matthäusevangelium läßt sich schon in formaler Hinsicht eine Verschiebung des βασιλεία-Verständnisses beobachten. Matthäus hat den Terminus βασιλεία τῶν οὐρανῶν in die synoptische Tradition eingeführt. Seine häufige Verwendung zeigt, daß hier ein Schwerpunkt liegt. Der Begriff hat jedoch seine Absolutheit und seinen Ereignischarakter verloren und ist zur »theologischen Formel und lehrhaften

Bezeichnung« (W. Trilling) geworden. Er ist der »Inbegriff des → Bekenntnisses« der Gemeinde (vgl. dazu λόγος τῆς βασιλείας: 13, 19; εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας: 4, 23; 9, 35; 24, 14; vgl. auch 13, 52 sowie die Reich-Gottes-Gleichnisse). Ansatzpunkt für das Verständnis der Eschatologie des Matthäus ist 28, 20: Auch die Kirche macht die Erfahrung der sich bis zur συντέλεια τοῦ αἰῶνος dehnenden Zeit. Doch ist das Interesse an diesem Ende aufgesogen von der Erfahrung der Gegenwart des Kyrios, dessen Beistand nicht nur der Mission, sondern grundsätzlich jeder Gemeindesituation verheißen ist (vgl. 18, 20). Auf dieser Gegenwart des Kyrios in der Kirche, die durch Wort und Sakrament konstituiert wird, liegt der Akzent der Darstellung so stark, daß Matthäus auf eine Ausgestaltung der Szene im Sinn eines strengen Himmelfahrts- oder Erscheinungsberichtes verzichtet. Verwiesen wird die Gemeinde auf die Weisung Jesu selbst, mit der sie sich in ihrer Verkündigung identisch weiß. Die Vorstellung von der ereignishaften Gegenwart der βασιλεία ist bei Matthäus charakteristisch verlagert: Indem Jesus als Messias der Niedrigkeit die »ganze Gerechtigkeit erfüllt« (3, 15), zeigt er den zu seiner → Nachfolge aufgerufenen Jüngern, wie in der radikalen Erfüllung des Willens Gottes, der durch ihn neu ausgelegt wird, die βασιλεία schon gegenwärtig wird (vgl. 6, 10 als Interpretation von V. 9, sowie 6, 33 nach Trilling). Dabei bleibt die βασιλεία-Vorstellung immer auf die Zukunft, die erst die Erfüllung bringt (vgl. 19, 29 gegen Mk 10, 30), ausgerichtet, doch so, daß ihre Basis schon in der Gegenwart gegeben ist (ohne daß sie mit der Kirche identifiziert würde).

Mit der Überlieferung hält Matthäus an der Zukünftigkeit der βασιλεία fest. Seiner lehrhaften Tendenz entspricht es aber, daß er deutlicher als die Quellen die eschatologischen Vorgänge auseinanderfaltet (Wiederkunft und Völkergericht, ewige Freude und Verdammnis usw.) und die eschatologische Terminologie weiterausbildet (σκότος, τὸ ἐξώτερον, παλιγγενεσία, κόλασις, γέεννα, κρίσις, πῦρ). Aus dem eschatologischen Weckruf wird die Wachsamkeitsparänese angesichts der Unsicherheit des Zeitpunktes der Parusie (vgl. 24, 27–25, 13.19). In den Gerichtsparänesen ist das Motiv der drängenden Nähe durch das des strengen Gerichtes ersetzt. Besonderes Gewicht legt Matthäus auf die Tatsache: Die Kirche ist auf das eschatologische Gericht, das erst die endgültige Scheidung bringen wird (Mt 13, 24–30.36–43; 22, 1–14), hingewiesen. Denn die Kirche ist »nicht schon Sammlung der Auserwählten und ewig Geborgenen, sondern ein *corpus mixtum* ..., das der Scheidung zwischen Gut und Böse im Endgericht erst entgegengeht« (G. Bornkamm). Maßstab des Gerichtes ist allein die → Liebe, die den Geringsten erwiesen oder versagt worden ist (Mt 25, 31 ff). Das bedeutet aber letztlich den Weg der »besseren Gerechtigkeit« (Mt 5, 20), auf den der Jünger Jesu grundsätzlich verwiesen ist. Die Eschatologie des Matthäus nimmt eine Zwischenstellung ein: Sie kennt bereits die Erfahrung der Zeit, hält aber trotzdem an der Gegenwart des Kyrios in seiner Kirche betont

fest. Das Jetzt der Gemeinde wird in seiner eschatologischen Bedeutung nicht aufgegeben. Andererseits wird dadurch die Kirche davor bewahrt, sich selbst mit dem Reich Gottes zu identifizieren.

H. D. WENDLAND, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem. Gütersloh 1931; H. KLEINKNECHT – G. VON RAD – K. G. KUHN – K. L. SCHMIDT, βασιλεύς in: ThW I (1933), 562–595 (Lit.); C. STEUERNAGEL, Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie; in: Festschrift für A. Bertholet. Tübingen 1950, 479–487; A. ALT, Gedanken über das Königtum Gottes, in: Kleine Schriften I. München 1953, 345–357; J. SCHMID, Exkurs »Reich Gottes«, in: Das Evangelium nach Markus. Regensburg [3]1954, 31–39; G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956, 58–87; M. BUBER, Königtum Gottes. Heidelberg [3]1956; W. G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung. Zürich [3]1956 (Lit.); H. CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: ZThK 54 (1957), 277–296; W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments I. Stuttgart-Göttingen [5]1957, 122–126. 258–263; O. KUSS, Exkurs »Heilsgeschichte«, in: Der Römerbrief. Regensburg 1957, 275–291; H. SCHLIER, Reich Gottes und Kirche, in: Cath 11 (1957), 178–189; R. BULTMANN, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen [3]1958, 134–152; H. CONZELMANN, Eschatologie IV, in: RGG II ([3]1958), 665–672; O. CULLMANN, Parusieverzögerung und Christentum, in: ThLZ 83 (1958), 1–12; W. G. KÜMMEL, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum, in: NTS 5 (1959), 113–126; W. MARXSEN, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Göttingen [2]1959; R. SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959 (Lit.); H. SCHÜRMANN, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, in: Kaufet die Zeit aus. Festschrift für Th. Kampmann. Paderborn 1959, 39–71; W. TRILLING, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. Leipzig 1959, 119–127; G. BORNKAMM, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen 1960, 13–47; H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Tübingen [3]1960; E. KÄSEMANN, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, 135–157; H. J. KRAUS, Exkurs 4 »Die Kulttraditionen Jerusalems«, in: Psalmen I. Neukirchen 1960, 197–205; G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments II. München 1960, 125–132; K. SCHMIDT, Königtum Gottes in Ugarit und Israel (Beiheft ZAW 80). Berlin 1961; CH. WALTHER, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. München 1961; U. WILCKENS, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Neukirchen 1961, 187–218; O. KNOCH, Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwärtiger Stand, in: BZ 6 (1962), 112–120 (Lit.).

P. Hoffmann

E. STAEHELIN, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. 7 Bde. Basel 1951–1965; W. KRAMER, Christos – Kyrios – Gottessohn. Zürich 1963; O. KUSS, Zur Senfkornparabel, in: Auslegung und Verkündigung I. Regensburg 1963, 78–84; DERS., Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig, in: ebd. 85–97; W. MICHAELIS, Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu, in: Neutestamentliche Aufsätze (Festschrift J. Schmid). Regensburg 1963, 161–166; J. SCHREINER, Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. München 1963; J. RIEF, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. Paderborn 1965; PH. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Aufsätze zum Neuen Testament. München 1965, 55–91; O. CULLMANN, Das ausgebliebene Reich Gottes als theologisches Problem, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 445–455; DERS., Wann kommt das Reich Gottes?, in: ebd. 535–547; A. SCHWEITZER, Reich Gottes und Christentum. Tübingen 1967; G. GLOEGE, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament. Darmstadt [2] 1968; H. GOLLWITZER, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: Diskussion zur »Theologie der Revolution«. München 1969, 41–64; R. WETH, »Theologie der Revolution« im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: ebd. 82–109; P. HÜNERMANN, Reich Gottes, in: SM IV (1969), 135–150; H. H. SCHREY (Hrsg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen. Darmstadt 1969.

1. *Das Problem.* Die Frage der Religion ist heute nicht nur mehr eine Angelegenheit der Religionswissenschaft und ihrer historischen, psychologischen, phänomenologischen und sich ständig noch weiter differenzierenden philosophischen Fächer, sondern eine eminent theologische Sache geworden. Das bedeutet, daß die Frage der Religion nicht nur in die Nähe des theologischen Interesses kommt, weil sie der besonderen geschichtlichen →Offenbarung vorausliegt oder als ihr Vorhof dient, als sie in der *demonstratio religiosa*, in der Religionsbegründung, aufgearbeitet sein muß, damit sich – logisch – daran die *demonstratio christiana* und dann die *demonstratio catholica* anknüpft. Die Frage der Religion ist heute vielmehr insofern theologisch bedeutsam geworden, als das Problem der *Theologie der Religion* ausdrücklich gestellt wird und nach einer Antwort verlangt. Das mag verschiedene Gründe haben: wissenschaftstheoretische: das Phänomen der Religion ist in seiner Spezifität philosophisch entdeckt und vielfältig – zumal durch die Phänomenologie – beschrieben worden. Diese Position ist einer theologischen Interpretation fähig und bedürftig zugleich. Ein weiterer – existentieller – Grund mag darin liegen, daß der christliche Glaube in die konkrete Begegnung mit den →Religionen der Welt in der immer mehr Gestalt werdenden *einen* Welt geführt wird und als er diese Begegnung in einem andern Geist, auf eine andere Weise führt als bisher oder früher. Diese Tatsache läßt nicht nur das theologische Problem der Religionen akut werden, sondern auch das der die Religionen umgreifenden, sie transzendierenden und ihnen zugrunde liegenden Religion. Endlich ist die theologische Frage der Religion dadurch lebendig geworden, als die gegenwärtige Situation weithin durch das Phänomen der Religionslosigkeit, des »Fehls Gottes« (M. Heidegger), der »Gottesfinsternis« (M. Buber), der »mündigen Welt« (D. Bonhoeffer), charakterisiert ist, eine Situation, die die Frage hervorruft, wie es mit dem christlichen →Glauben in einer so verfaßten und sich selbst verstehenden Welt bestellt sei – also, welche theologische Bedeutung oder aber auch welche theologische Irrelevanz der Religion zukommt.
Um all dies bestimmen zu können, bedarf es der theologischen Besinnung auf die Religion. Dadurch ist eine Bearbeitung des Themas Religion in einem Handbuch theologischer Grundbegriffe heute gegeben. Damit hängt die Frage zusammen, die theologisch ebenfalls von Belang ist, ob die christliche Offenbarung ihrerseits mit dem Prädikat des Religiösen versehen werden kann, ob und in welchem Sinn Offenbarung Religion ist oder ob sie schlechthin nichtreligiös zu interpretieren ist (D. Bonhoeffer). Auch von dieser Fragestellung kann gesagt werden, daß sie neueren Datums ist. In der lange Zeit üblichen Terminologie »christliche Religion« schien diese Frage von selbst gelöst, weil »aufgehoben«.
2. *Bestimmung der Religion.* Nach dieser Skizzierung des Problems

ist es notwendig zu sagen, was Religion ist, deren vielfältige theologische Problematik beschrieben wurde. Von Religion gibt es, das ist im Bisherigen schon deutlich geworden, eine theologische Wesensbestimmung, auf die noch einzugehen ist. Das schließt nicht aus, eine vor- und außertheologische Bestimmung der Religion zu geben. Diese ist von verschiedenen Seiten und Ansätzen aus versucht worden, und das besondere Spiel, apriori voraussetzen zu müssen, was man sucht und aposteriori findet, um aus dem Gegebenen des Phänomens ansichtig zu werden, ist gerade bei der Bestimmung des Wesens der Religion eifrig versucht und geübt worden – obwohl die Sache im Falle der Religion nicht anders liegt als bei anderen Phänomenen: Sie setzen – vorläufig – im Vorgriff voraus, was sie – genau und artikuliert – im Begriff erkennen möchten. Dieses Verfahren fällt nicht unter das Verdikt einer logischen *petitio principii*, sondern bezeichnet den Weg vom Vorläufigen zum Differenzierten.
Der Versuch, aus dem *Wort* »Religion« etwas für die *Sache* der Religion zu erheben, ist schon wiederholt gemacht worden. Die Grenzen eines solchen Versuchs liegen indes nicht nur darin, daß er sich auf eine einzige Sprache festlegt, während die Sache der Religion eine vielfältige sprachliche Gestalt gefunden hat, sondern auch schon darin, daß die etymologische Bestimmung des Wortes *religio* nicht eindeutig ist. Sie schwankt zwischen *religari* (sich binden), *relegere* (auf etwas besonders achten), *reeligere* (wiedererwählen). Diesen etymologischen Befund hatte bereits Thomas von Aquin vor Augen. Er löste die divergierenden Bedeutungen mit einem kühnen Griff und ordnete die etymologischen Divergenzen einem konvergierenden Sinn zu: *religio proprie importat ordinem ad Deum* (S. th. II, II, 81, 1).
In diese Bestimmung lassen sich auch die vielfältigen Versuche integrieren, von einem umfassenden Umblick auf die Welt der Religionen zu einem *Begriff* von Religion zu kommen – sei es auf dem Weg der Abstraktion, der Addition, der Subtraktion oder der phänomenologischen Erhebung –, zu einem Begriff, der die Fülle und Vielfalt der Religionen zu fassen vermag und der, einem alten Gesetz folgend, um so ärmer an konkreten inhaltlichen Merkmalen und Bestimmungen ist und sein muß, je extensiver der Bereich seiner möglichen Anwendung ausgreift. Man wird die thomanische Bestimmung von Religion, sie betreffe den *ordo* des Menschen zu Gott, noch dadurch präzisieren müssen, wie dieses »Betreffen« zu beschreiben ist, und man wird die These des Aquinaten, daß alle, die nach dem letzten – transzendenten – Grund und Ziel der geschaffenen, gewirkten, geordneten, kontingenten Wirklichkeit fragen, damit den Namen →Gott verbinden (S. th. I, 1, 2), auch für die Beschreibung der Religion ansetzen können. Diese ist dann zu bestimmen als Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Sinngrund seiner selbst. Dieser Bezug umfaßt ein Erkennen und Anerkennen, ein totales, existentielles Sich-Einlassen und qualifiziert diesen Grund als »unwelthaft«, »heilig« (→Heiligkeit), numinos, als →Geheimnis.

Eine solche weitgehend, aber keineswegs ausschließlich formale Bestimmung dessen, was Religion ist, ist imstande, die Religion in allen Religionen zu beschreiben. Sie macht ferner deutlich, daß eine so verstandene Religion zum →Menschen als Menschen gehört und von ihm nicht gelöst werden darf, daß sie eine ursprüngliche Wesensrelation und ein Existential des Menschen ist, daß sie dessen höchste Möglichkeit darstellt, also nicht Selbstentfremdung sein kann.

3. *Der religiöse Akt.* Mit dieser Bestimmung von Religion ist gesagt, daß Religion im Vollzug jedem Menschen möglich, gegeben und aufgegeben ist, daß der die Religion aktualisierende religiöse Akt nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, originär ist, daß er als totaler Akt den ganzen Menschen einberuft, den Menschen mit allen seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten – nicht nur in der Differenziertheit ihrer Entfaltung, sondern in deren noch ungeteiltem Ganzen und Grund. Wenn aber der ganze Mensch von diesem Grund aus engagiert ist und dieses Engagement bejahend und liebend anerkennt, dann bedeutet dies, daß die Religion eine ebenso intensive wie extensive Ausstrahlung besitzt: auf den Menschen und alles, was ihn konstituiert. Religion umfaßt deshalb den Menschen in seiner Individualität wie in seiner Verwiesenheit auf die →Gemeinschaft; das Wort *unus christianus nullus christianus* ist ein Grundgesetz aller Religion (M. Scheler). Religion umfaßt den Menschen als Ganzheit von Geist-Seele und Leib (→Leiblichkeit) und spricht sich in all diesen Gegebenheiten aus: in Gedanke, →Wort, Gebärde, Zeichen, →Gebet, Opfer, →Kult, Lied, Tanz und in den Möglichkeiten der dem Menschen zugewiesenen →Welt und den ihm dadurch erschlossenen Ausdrucks- und Gestaltungsmöglichkeiten. Infolge ihrer Ursprungsgestalt ist die Religion auch Grund all dessen, was dem Menschen als Menschen zugesprochen und ermöglicht ist: Religion ist der wesensgemäße, sachliche, aber auch nachgewiesenermaßen zeitlich-geschichtliche Ursprung von Recht, →Sittlichkeit, Ethos, Kultur. Kraft dieses Ursprungsgesetzes besitzt die Religion die Funktion einer »ursprünglichen« richterlichen Instanz und eines immer wieder geforderten Kriteriums ungeachtet der unbestrittenen Eigengesetzlichkeit all dieser Bereiche.

Die Religion als ursprüngliches und den ganzen Menschen umfassendes Existential hat die Kraft der Ausstrahlung in die den Menschen bestimmenden und vom Menschen bestimmten Gemeinschaften, insofern sie bestehende Gemeinschaften: Familie, Stamm, Volk und die sie tragenden Kräfte, sakralisiert, insofern sie eigene – religiöse – Gemeinschaften hervorbringt und insofern ihr besondere Gemeinschaften zugeordnet sind (Orden). In der höchsten Form wird dieses Gesetz durch die →Kirche erfüllt. Die Universalität der Religion bringt es mit sich, daß sie in Raum und →Zeit ausstrahlt. Obwohl der Mensch und die Welt sich in allem dem absoluten Seinsgrund verdanken, obwohl deshalb alles eine Erscheinung des heiligen und allmächtigen Seinsgrundes sein kann und ist, weiß der Mensch dieses Heilige und

seine Größe dennoch an bestimmten Orten der Welt besonders nahe und gegenwärtig. Deshalb errichtet er die Stätte Gottes, das Haus, den Tempel, in dem die Religion in besonderer und offizieller Weise aktualisiert wird und in dem die heilige Macht in besonderer Weise anrufbar ist. Obwohl desgleichen alle den Menschen bestimmende Zeit vom transzendenten Seins- und Sinngrund getragen ist, verlangt die Universalität und Exklusivität der Religion eine davon herausgehobene Zeit, die heilige Zeit, das Fest, in dem die Gottheit anwesend gewußt wird, wo die Begegnung mit ihr ausdrücklich geschieht, wo die *commemoratio* und *repraesentatio* ihrer kosmischen oder historischen Taten in Wort, Handlung, Kult und Drama begangen wird.
Diese Herausgehobenheit aus Raum und Zeit soll indes darauf verweisen, daß »des Herrn die Erde ist und alles, was sie erfüllt« (Ps 24, 1), und daß alle Zeit Gottes Zeit ist. Hält man sich diese Bestimmung der Religion vor Augen, dann folgt daraus, daß Religion im Sinn der religiösen Aktualität nicht eine Sache einzelner »religiöser« oder religiös begabter Menschen und Anlagen ist, sondern eine Wesens- und Existenzbestimmung des Menschen überhaupt. Der Mensch ist von Natur und Wesen religiös verfaßt und bestimmt.
Es ergibt sich ferner, daß es im Menschen kein bestimmtes religiöses Organ gibt (etwa das Gefühl), sondern daß der ganze Mensch Träger des religiösen Vollzugs ist. Wenn dafür ein Wort genannt werden kann, dann ist es das →Herz. Die Religion ist ferner keine Randerscheinung des menschlichen Lebens (D. Bonhoeffer), sondern entspringt dessen Mitte, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß an den vielfachen Grenzsituationen des Daseins die religiöse Aktualität sich intensivieren oder aus der zeitweiligen Verdeckung oder Verkümmerung hervortreten kann.
Es ergibt sich ferner, daß Religion nicht einer bestimmten Entwicklungsstufe der Menschheit zugehört (der primitiven, nicht reflektierenden Kindheitsstufe, ein Gesetz, das sich beim individuellen Menschen wiederholt [K. Marx, F. Engels, A. Comte]), sondern dem Menschen als Menschen in allen Phasen seiner Entwicklung und Geschichte eigen ist. Religion kann ferner nicht das Produkt bestimmter ökonomischer und gesellschaftlicher Verhältnisse sein (Religion als »Opium des Volkes«, Religion als Ausdruck der unerfüllten Bedürfnisse, als Produkt des Feudalismus und Kapitalismus), die notwendig zu Ende kommt, wenn der Mensch keine Bedürfnisse mehr hat, wenn die Quellen der Abhängigkeit, der Furcht und der Angewiesenheit versiegen: durch die Abschaffung des kapitalistischen Systems, durch den vollständigen Sieg des Sozialismus, der irdisch realisiert, was durch die Religion ideologisch und illusionär vorgetäuscht wurde, wodurch der Mensch in die Selbstentfremdung geriet. (»Der arme Mann hat einen reichen Gott«, L. Feuerbach.) Wenn Religion das existentielle und totale Sich-Einlassen auf und die totale Hingabe an die unwelthafte, heilige Transzendenz seiner selbst ist, kann sie nicht in Gegensatz gebracht werden zu einem Existenzvollzug

in →Vernunft und →Freiheit, in grenzenloser Offenheit und Kommunikation (K. Jaspers), sondern ist selbst eine Weise dieses Existenzvollzugs.

Daraus folgt aber auch, daß Religion als umgreifender Vollzug des Menschen insofern ihre inhaltliche Vielgestaltigkeit gewinnen kann und faktisch gewinnt, als diese Transzendenz in vielgestaltiger Weise bestimmt und beschrieben werden muß – ein Ausdruck dieser Vielgestaltigkeit sind die Religionen und ihre Inhalte – und daß es in dieser Vielgestaltigkeit Stufen und Grade gibt. Diese Vielgestaltigkeit ist nicht nur Ausdruck der je begrenzten Weise, wie der Mensch der Transzendenz begegnet, sondern auch ein Zeichen der Vieldimensionalität der Transzendenz selbst, die je verschieden ergriffen wird. Eine weitere Vielgestaltigkeit der Religion, die in den Religionen sich auslegt, gründet darin, daß die Formen und Weisen der Hingabe und des Sich-Einlassens auf die Transzendenz, daß die Formen und Weisen der Begegnung mit ihr, in Art und Rang verschieden sind.

4. *Die defiziente Gestalt der Religion*. Religion als totale, umgreifende und höchste Möglichkeit des Menschen ist wie alles Menschliche der Uneigentlichkeit, dem Verfallen, dem Verfall ausgesetzt; diese Möglichkeit ist, geschichtlich und faktisch gesehen, weithin Ereignis geworden.

Die Defizienz der Religion kann darin bestehen, daß die Transzendenz des eigenen Wesens nicht rein gesehen wird: als Transzendenz, als den Menschen zugleich umgreifender und ihn prinzipiell übersteigender Grund, als das Unwelthafte, so sehr alles Welthafte darauf verwiesen ist, als das Unbedingte, das Wirkliche und Mächtige schlechthin, angesichts dessen und vor dem der Mensch sich abhängig, unwirklich, schlechthin verdankt und verwiesen weiß, als das Heilige, vor dem der Mensch sich neigt und vor dem er seine Sünde erkennt, dem Verehrung und Anbetung, Dank und →Liebe, Scheu und Ehrfurcht gebührt, als personales transzendentes Gegenüber, das allein die Person des Menschen personal binden und verpflichten kann. Wenn der Mensch statt der Transzendenz sich selbst zum letzten Grund seiner selbst macht oder etwas von der →Welt und in ihr dazu erhebt, wenn der Mensch ein von ihm Geschaffenes mit der Dignität des endgültig Eigentlichen, Letzten, Absoluten versieht und ihm die volle Kraft und Energie der religiösen Aktualität zuwendet, ist die Religion in ihr Unwesen verfälscht.

Von diesem Befund aus versteht man die These, daß der Mensch nicht die Wahl hat, religiös oder nicht religiös zu sein, sondern nur die Entscheidung, die religiöse Aktualität einer echt und rein erkannten und anerkannten Transzendenz zuzuwenden oder einer an deren Stelle tretenden oder gesetzten Größe und Macht. Hier ist der Ort der Ersatzreligion und des Religionsersatzes, die als Phänomene die Unersetzlichkeit der Religion dokumentieren. Diese Tatsache gibt auch eine Antwort auf die als Einwand naheliegende Frage, wie der Anspruch der Religion, ursprüngliches, wesenhaftes Existential des

Menschen zu sein, mit der offenkundigen Erscheinung des Ausfalls, des Schwundes der Religion, mit der offenkundigen Religionslosigkeit zu vereinbaren ist.

Die Religion verfehlt und verfälscht endlich dann und dadurch ihr Wesen, daß sie durch die Art und Weise ihrer vielfältigen Akte und durch deren quantitative Steigerung nicht das vorbehaltlose Sich-Einlassen und die Hingabe an den heiligen, transzendenten Grund ihrer selbst bewahrt und ihre innerste Intention davon bestimmt sein läßt, sondern in der Verkehrung des Eigentlichen sich des Göttlichen bemächtigen, seiner habhaft werden und es zu seiner Verfügung haben will, daß es Macht über das Mächtige gewinnen und Einfluß auf dessen Willen und Fügung nehmen will. Unter dem Deckmantel der Religion wird diese um sich selbst gebracht und entartet zur Magie. Es muß allerdings gesagt werden, daß dieses Unwesen der Religion nicht mit dem Wesen der Religion identisch ist und daß das Wesen der Religion nicht in ihrem Unwesen besteht.

5. *Zur Theologie der Religion. a) Das biblische Zeugnis.* Wenn es darum geht, eine Theologie der Religion zu versuchen, dann sei zuerst nach dem biblischen Zeugnis und den biblischen Aussagen gefragt – bzw. nach dem, was aus der Bibel in dieser Sache erhoben werden kann, auch wenn das Thema selbst nicht ausdrücklich und speziell behandelt wird. Das biblische Zeugnis von der geschichtlichen und personalen Selbsterschließung Gottes spricht insofern von der Sache der Religion, als sie von dem Menschen als dem Empfänger und Adressaten der Offenbarung spricht und als dieser wesentlich und existentiell durch Religion bestimmt ist. Die Schrift setzt den so bestimmten Menschen voraus, als den Menschen, an den Gottes offenbarendes Wort und Handeln ergeht.

Das Zeugnis der Hl. Schrift für unsere Frage kann in folgender Weise differenziert werden: Die Schrift erhellt insofern den Horizont der Religion und der Religionen, als sie ausdrücklich bezeugt, daß und warum es Religion gibt – damit umschreibt sie das weit gefaßte »Sich-Einlassen auf die Transzendenz des eigenen Wesens und die Hingabe an sie« –: Der Mensch ist als Gottes Geschöpf – erschaffen nach Gottes Bild und Gleichnis und bestimmt zur Gemeinschaft mit ihm – total auf Gott bezogen als Grund und Ziel seines Wesens und seiner →Existenz. Die Schrift gibt der Transzendenz des eigenen Wesens einen deutlichen Namen und beschreibt, worin dessen gründende Funktion besteht.

Die Schrift, die die Möglichkeit und Wirklichkeit der Religion beschreibt, beschreibt auch die Tatsache und Möglichkeit ihres Verfalls, indem sie von der →Sünde des Menschen spricht und von deren Grunderscheinung: der Weigerung, verdanktes und verwiesenes Geschöpf sein zu wollen – die Schrift nennt dies Ungehorsam, Übertretung, Gesetzlosigkeit –, dem Willen, in unerlaubter Weise sein zu wollen wie Gott, Herr und Maß aller Dinge. Die Schrift beschreibt endlich die Folgen der Sünde, die wesentlich darin bestehen, daß Gott

den Menschen sich selbst überläßt und ihn die Konsequenz einer solchen Verkehrtheit erfahren läßt.
Die Bibel läßt keinen Zweifel darüber, daß die Menschen die ihnen gegebenen Möglichkeiten und Aufgaben zur Religion zum überwiegenden Teil nicht wahrgenommen haben, daß sie die »Erkenntnis Gottes niederhielten«, daß sie Gott, den sie aus →Schöpfung und →Gewissen kennen, nicht anerkannten, daß »sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit den Abbildern von sterblichen Menschen« und Geschöpfen vertauschten, daß sie Gott Dank und Verehrung verweigerten, daß aus dieser Grundverkehrung die vielfältigen Formen der menschlichen und zwischenmenschlichen Verkehrung hervorgingen (Röm 1, 18–32). Trotzdem erkennt die Schrift in diesem Verhalten der Menschen kein unabwendbares Schicksal, sondern Schuld. Schuld aber setzt Nichtnotwendigkeit voraus.
So gibt die Schrift Zeugnis von dem Ungenügen der Religion, von der nicht genügend realisierten Möglichkeit, von der Vergeblichkeit, von der Entartung der Religion und von der damit gegebenen Tatsache der Schuld, des →Gerichtes, des Zornes Gottes. Zugleich wird darin die →Hoffnung auf eine neue erlösende Zuwendung Gottes lebendig und die Erwartung einer neuen, einer besonderen Offenbarung vorbereitet, die in den vielfältigen Erlösungsreligionen Gestalt und Ausdrücklichkeit annimmt. Insofern weisen Religion und Religionen stets über sich hinaus – die Erwartung einer »übernatürlichen« Offenbarung gehört zum Wesen der Religion (J. H. Newman) – und tragen adventliche Züge.
So versteht man, daß der Anfang der besonderen geschichtlichen Offenbarung in dem Auftrag an Abraham bestand, aus dem Land seiner Väter auszuziehen (Gn 12, 1), und daß die Berufung und Erwählung des Volkes →Israel vor allem darin sich artikulierte, »nicht zu sein wie andere Völker«, religiös nicht zu tun, was andere Völker tun – Ägypten und Kanaan werden dabei jeweils als Modell genommen (Lv 18, 3) –, sondern in vorbehaltloser Weise als Volk Gottes zu leben, »heilig« zu sein, Existenz und Geschichte im Glauben zu gründen, als einer Weise des exklusiven Gründens der Existenz außerhalb ihrer selbst – in Gott. Insofern nimmt der Glaube die Urintention der Religion auf und stellt sie dar. Die religiöse Auserwählung Israels sollte indes allen Völkern zugute kommen (Gn 18, 18). Israel sollte ein Zeichen für die Welt und die Völker sein, die durch die Existenz, die Geschichte und das dramatische Schicksal Israels selbst zur Erkenntnis des wahren Gottes und zur religiösen →Entscheidung geführt werden sollen (1 Kg 9, 7; Ps 96, 3; Is 11, 10).
In dem die Offenbarung und Botschaft des NT eröffnenden universalen und uneingeschränkten Ruf zur →Umkehr, zur μετάνοια, kann man den Appell erkennen, sich der eigentlichen, wesentlichen Existenz vor Gott bewußt zu werden, anders gesagt: einen Appell an die unverfälschte und unverdeckte Religion als Sich-Einlassen, als Sich-Hingeben, als Offenheit, Bereitschaft, Hörwilligkeit. Das sind die

unerläßlichen Voraussetzungen für die Annahme des →Evangeliums und für das Ankommen der Herrschaft Gottes (→Reich Gottes). In diesem Sinn ist auch der »Glaube« zu verstehen, der die Voraussetzung dafür ist, daß die von →Jesus Christus gewirkten Taten als Zeichen erkannt und angenommen werden. Negativ gesagt: Dieser Glaube ist der Wille, sich nicht zu verweigern, sich selbst nicht zum Maß der Möglichkeiten Gottes zu machen. Die johanneische Reflexion geht noch tiefer, wenn sie in der Beschreibung der so verschiedenen Aufnahme des Offenbarers, seines Wortes und seiner Werke und in der Beschreibung der echten Bedingung für sie auf die letzten Ursprünge des Menschen verweist: auf das »aus Gott sein« (Jo 8, 47), »aus der Wahrheit sein« (Jo 18, 37). Es sind Beschreibungen, die auf die eigentliche Wirklichkeit Gottes und des Menschen verweisen – also auf die unverfälschten Weisen der Religion – und damit den *ordo hominis ad Deum* freilegen.
In einigen Reden der Apostelgeschichte, vor allem vor nichtjüdischen Zuhörern, finden wir ausdrückliche Hinweise auf die den Menschen gegebenen religiösen Möglichkeiten und Erfahrungen aus der Schöpfung, aus der Geschichte, aus dem Gewissen. Diese werden zum Anknüpfungspunkt für die neue Botschaft vom →Heil und vom Gericht (Apg 10; 14; 17). Die klassische Formulierung dessen bietet die Areopagrede: »Was ihr verehrt, ohne es zu wissen, das verkündige ich euch« (Apg 17, 23).
Mit dieser positiven Anknüpfung ist indes nicht weniger deutlich eine klare Feststellung und Verwerfung der vielfältigen Korruption der Religion gegeben und der eindringliche Appell, sich »von den nichtigen Götzen abzuwenden und zum lebendigen Gott zu bekehren« (1 Thess 1, 9).
Paulus entwirft vor allem im ersten und zweiten Kapitel des Römerbriefs ein düsteres Gemälde von der religiösen Verfaßtheit und Verfassung der Menschen und liefert eine drastische Dokumentation darüber, was die Menschen aus der Religion gemacht haben, nicht ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Schöpfung und das Gewissen des Menschen der Ort der echten Erfahrung Gottes in wahrer Religion ist (Röm 2, 14–16). Der Verfall der Religion und das Verfehlen der religiösen Möglichkeit gibt indes kein Recht zum Rühmen für den Juden, der auf seine Weise die ihm gebotenen ungleich größeren Möglichkeiten verfehlte. Auf diesem düsteren Hintergrund und an ihn anknüpfend entwirft Paulus die Botschaft vom »Jetzt aber« (Röm 3, 8) des Christusgeschehens, vom Heil, von der →Gnade, von der →Rechtfertigung durch den Glauben, vom →Frieden, vom Zugang zu Gott, von der Ermächtigung, Abba, Vater, sagen zu dürfen, von der neuen Schöpfung. Sie ist durch Jesus Christus, durch seine Person und durch sein Heilswerk, ermöglicht worden.
Die ntl. Aussagen, die in mannigfacher Weise das Heil in Christus, die Erfüllung aller →Verheißungen und aller atl. Offenbarung beschreiben und in dem vielfältigen →Zeugnis im Grund die *eine* Bot-

schaft verkünden, können und dürfen auch dahin interpretiert werden, daß durch Christus und das Christusgeschehen nicht nur das Gericht über die vielfache Defizienz und Depravation der Religion erging, sondern daß diese Religion in ihren positiven Möglichkeiten und Erwartungen erfüllt wurde: als Sich-Einlassen, als totale Hingabe an Gott. Das ist dadurch möglich, daß Christus, der diese religiöse Aktualität in Gebet, Opfer, Hingabe, →Gehorsam in vollkommenster Weise verwirklichte, kein Religionsstifter war, sondern als Gottmensch die Gemeinschaft mit Gott ermöglichte, indem er sich entäußerte und die Versöhnung stiftete, indem er »der Weg« auch der Religion und damit ihre endgültige Erlösung war.

Von der Höhe dieser ntl. Aussagen wird noch einmal und ausdrücklich jener Aspekt der Religion gegeben, der die Erwartung einer über die Religion hinausweisenden, sie erfüllenden und erlösenden Offenbarung, der die adventliche Gestalt als ein wesentliches Merkmal der Religion erkennt. Zugleich wird das wahre Wesen der Religion erhellt und von ihrem Unwesen getrennt. Es wird zum Ausdruck gebracht, daß und wie sehr durch die Offenbarung, die in Christus ihre unüberbietbare Erfüllung gefunden hat, die Religion in der vielfachen Bedeutung des Wortes aufgehoben ist – im Sinn des *tollere*, *elevare*, *conservare* – und damit zu sich selbst gebracht und erfüllt wird.

Dank dieser im Blick auf die Religion deutlich werdenden integrierenden Funktion ist die Offenbarung Wort und Tat Gottes an alle Menschen aller Orten und aller Zeiten, und dieser Mensch kann Hörer dieses Wortes, Empfänger dieses Heiles sein.

b) *Geschichtliche Stellungnahmen und Entwürfe.* Es kann in diesem Beitrag keine ausführliche Beschreibung darüber gegeben werden, wie diese biblischen Aussagen geschichtlich entfaltet wurden. Sie sind im Grund durch das biblische Ja und Nein zum Faktum und Phänomen der Religion geprägt; bald tritt der eine, bald der andere Akzent stärker hervor.

Unverkennbar sind in der →Patristik, vor allem bei Justin und in der alexandrinischen Theologie und ihrer heilsgeschichtlichen und heilsökonomischen Perspektive, zumal bei Klemens und Origenes, die bejahenden Aussagen, die in der Religion sowie in den Religionen eine echte Bestimmung des Menschen zu Gott erkannten und darin dank des universalen Waltens des Logos Elemente der Wahrheit fanden. Das führt zu der Konsequenz, daß die Offenbarung in Christus nicht nur die wahre Philosophie, die wahre →Gnosis, die eigentliche Erfüllung des →Mythos und der Mythen und ihrer Gestalten, sondern auch die wahre Religion ist, daß also die Religion präparatorische und adventliche Züge trägt und in Christus ihre Erfüllung empfängt. Diese positiv anerkennenden Aussagen gehen durchaus zusammen mit der ebenso klaren Aussage vom faktischen Verfall der Religion in den Religionen und mit der von den Apologeten unternommenen intensiven und extensiven Beschreibung ihrer mannigfachen Verirrungen, Verkehrungen und Verfallserscheinungen. In

Augustins Werken ist diese dialektische Aussage über die Religion besonders eindrucksvoll zu erkennen: Die Verurteilung der Religion in ihrer Entartung (De civitate Dei) und die erstaunliche Bejahung in den Worten: »Die Sache selbst, welche jetzt die christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten und fehlte nicht von Anbeginn des Menschengeschlechts, bis Christus im Fleisch erschien; von da an begann die wahre Religion, die eh und je gewesen, die christliche zu heißen« (Ep. 102, 12.5).
Thomas von Aquin, dessen Bestimmung von Religion als *ordo hominis ad Deum* bereits genannt wurde, anerkennt die Möglichkeit und eine mögliche wahre Gestalt der Religion in der von ihm allseitig beschriebenen Wesensnatur des Menschen, an der alle partizipieren, und in der darin liegenden Verwiesenheit auf Gott als Grund und Ziel des Menschen. Aus diesem Grund kann die Religion keinen anderen und keinen höheren Inhalt haben, als ihn eine mögliche philosophische Gotteslehre zu bieten vermag: Der Gott der Philosophen und der Gott der Religion werden identisch. Von dieser gemeinsamen Position aus führt Thomas die Begegnung und Auseinandersetzung etwa mit den *gentiles*, den →Nichtchristen. Diese Position ist nicht als Stockwerktheologie zu bezeichnen, sondern als Theologie der *summa*, die darin den *ordo* zu erkennen und zu bewahren sucht und sie nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur bestimmt. Bei Abälard ist die Religion als allgemein menschliches Phänomen auf das Ethische, das Gewissen gegründet.
Die reformatorische Theologie (→Reformation) hat vor allem, aber keineswegs ausschließlich – Gottesverehrung ist nach Luther eine Möglichkeit des Menschen, und Calvin spricht von dem unverlierbaren *semen religionis* im Menschen, das auf der Erfahrung der →Macht und Güte Gottes beruht, das aber faktisch verkehrt wird und seine Möglichkeiten nicht realisiert – die Religion in der Gestalt der Depravation und des Verfalls erkannt, als Ausdruck und Gestalt der Sünde. Luther sieht sie vor allem im Horizont der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und beschreibt Religion als eine Weise, durch das – religiöse – Tun Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben; damit wird Religion der Lehre von →Gesetz und Evangelium zugeordnet. Religion »ist eine jedem zugängliche Erfahrung, die in der Tiefe des menschlichen Lebens vor Gott gemacht, aber erst da zurecht gebracht wird, wo sie sich von Gott ihrer Undurchführbarkeit überführen läßt« (Ch. H. Ratschow, in: RGG V [[3]1961], 979).
Deismus und Aufklärung haben aus vielfältigen und zum Teil sehr verständlichen Motiven den Begriff der abstraktiv gewonnenen *religio naturalis* entwickelt als gemeinsame Möglichkeit aller Menschen, Religionen und Konfessionen – Träger dieser Religion ist die →Vernunft – und zugleich als eine Weise, in der die trennenden Differenzen aufgehoben sind.
Kant hat der Religion ihren Platz »innerhalb der Grenzen der Vernunft« angewiesen, sie auf die Ethik reduziert und diese zum Krite-

rium der Religion überhaupt wie auch der christlichen Offenbarung gemacht und mit seiner Konzeption eine überbietende Aufhebung auch des christlichen und des »Kirchenglaubens« in den allgemeinen Menschheitsglauben, in dem das wahre Reich Gottes angebrochen ist, proklamiert. Hegel hat Religion und Offenbarung in seine Philosophie des Geistes und der Geschichte einbezogen und in ihr eine Weise erkannt, wie der absolute Geist zu sich kommt, aber diese Weise – der Vorstellung – ist nicht die letzte Weise seiner selbst. Auch sie wird überboten und aufgehoben durch die reine Weise des reinen Geistes in der Form von Begriff und Vernunft.

Die scharfe und radikale Religionskritik durch L. Feuerbach und K. Marx, die mit einer ebenso scharfen Kritik der christlichen Offenbarung verbunden war, hat die Frage der Religion auch theologisch neu gestellt, die bis zum heutigen Tage nachwirkt, insofern die Theologie der Religion, wie sie von dem frühen K. Barth, von D. Bonhoeffer und etwa von H. Thielicke vertreten wird, weithin einen Begriff von Religion übernimmt und bekämpft, der von diesen Positionen aus entworfen ist, von dem man aber nicht sagen kann, daß er dem Wesen der Religion gerecht wird, auch nicht dann, wenn die Religion vom reformatorischen Grundprinzip des Gesetzes interpretiert wird. Diese theologische Konzeption deklariert die Religion als Hybris und Sünde und kann deshalb ihren Ausfall, in einer zugegeben religionslosen Welt keineswegs bedauern, sondern erkennt in der religionslosen Welt eine neue Chance für den christlichen Glauben und die Botschaft vom Kreuz. Demgegenüber versuchte E. Troeltsch die geschichtliche Allgemeinheit der Religion zu erweisen und sie im religiösen Apriori zu begründen. In diesem Horizont bestimmt er das Christentum als Religion und sieht in ihm den Konvergenzpunkt und Höhepunkt der Religionen. In der Gegenwart bemüht sich P. Althaus ausdrücklich um eine Theologie der Religion. Er erkennt in der Religion Wahrheit und Irrtum, stellt die These auf, daß Irrtum und Verfall der Religion immer sekundäre Erscheinungen seien und daß die christliche Offenbarung das eigentliche Kriterium der Religion abgebe und deren Erlösung darstelle.

Darüber hinaus haben konkrete missionarische Erfahrungen und Erfordernisse (→Mission) auch auf die Theologie der Religion gewirkt, und zwar im Sinn einer positiven theologischen Würdigung (G. Rosenkranz).

c) *Systematische Überlegungen.* Eine eigentliche Theologie der Religion wurde katholischerseits noch nicht ausdrücklich entwickelt, obwohl von Bibel und Geschichte her wichtige Motive dafür bereitliegen. Das kirchliche Lehramt hat insofern einen Beitrag zu dieser Frage geleistet, als es sich in einer allerdings äußerst bemerkenswerten Dialektik zur Frage der →Gotteserkenntnis äußerte, indem es deren prinzipielle Möglichkeit durch den Menschen betonte und zugleich im Blick auf dessen faktischen Zustand die Grenzen der konkreten Verwirklichung zeigte und damit auf die – moralische – Notwendig-

keit der Offenbarung verwies, auch für solche Bereiche und Fragen, die an sich in die natürliche Möglichkeit des Menschen verwiesen sind. Diese Bestimmung ist insofern auch für unsere Frage wichtig, als in der Religion die Gotteserkenntnis als ein wesentliches Moment integriert ist, obwohl Religion sich keineswegs darin erschöpft oder gar sich damit begnügt. Darin ist aber grundsätzlich theologisch das Recht der Religion anerkannt und noch mehr als das.
Religion ist insofern theologisch von Belang, als der durch Religion bestimmte Mensch der Empfänger der Botschaft der Offenbarung als Wort, Werk und personale Erschließung ist und als für einen Menschen, der die Religion in ihrem echten Sinn nicht realisiert – im Sinn der μετάνοια, der Offenheit und Hörbereitschaft, als Ruf des Menschen zu seinem eigenen Selbst vor Gott –, die Offenbarung als Wort und Werk des am Menschen handelnden Gottes nicht einmal als Frage in Frage kommt.
Von dieser Perspektive aus sind die Thesen von D. Bonhoeffer, H. Thielicke und G. Ebeling, die religionslose Welt biete eine ausgezeichnete Chance für die Botschaft des Evangeliums, abzulehnen. Daß sie aufgestellt werden konnten, kommt von einem einseitigen Begriff von Religion. Der von diesen Theologen ins Spiel gebrachte Vergleich der Religion mit der Beschneidung, die für den christlichen Glauben abgetan ist (was richtig ist), ist deshalb unangebracht.
Religion ist theologisch gesehen deshalb von hoher Bedeutung, weil der durch Religion bestimmte Mensch Empfänger der Offenbarung ist und als dieser in den Vollzug und das Geschehen der Offenbarung gehört, weil ohne Religion Offenbarung nicht »ankommen kann«.
Von hier aus gesehen ist es unmöglich, zu sagen, nachdem die Offenbarung erfolgt und als wahre Religion zu bezeichnen sei, sei die Religion als *religio falsa* zu qualifizieren – eine These, die katholischerseits von B. Rosenmöller vertreten wurde. Die Verhältnisbestimmung ist vielmehr anders zu beschreiben – nach den Bestimmungen des Verhältnisses von Natur und Gnade, oder nach der These und Tatsache, daß die Offenbarung zu einem Menschen kommt, der durch die Religion bestimmt ist. Es ist nicht unmöglich, das Verhältnis von Offenbarung und Religion theologisch durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu bestimmen, ohne daß damit gesagt sein sollte oder dürfte, die hier zu treffende Verhältnisbestimmung erschöpfe sich darin. Insofern kann Religion mit dem Gesetz verglichen werden, als dieses – theologisch gesehen – über sich selbst hinausweist, als es das angestrengte Bemühen des Menschen demonstriert und zugleich dessen große Vergeblichkeit, als es vorbereitend ein Erzieher auf Christus hin ist und als die Offenbarung in Christus des Gesetzes Ende ist – als Abschaffung und zugleich als eine neue und höhere Weise seiner Erfüllung. Für unsere Frage ergibt sich daraus: Religion ist durch die Offenbarung abgeschafft als vergeblicher und ständig dem Verfall überantworteter Versuch des Menschen. Aber zugleich ist Religion erfüllt, weil durch Christus die Religion in

ihrer Urintention und in ihrem Wollen ermöglicht ist, als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als Sich-Einlassen, als totale Hingabe an den nicht mehr verborgenen, sondern offenbarenden Gott, der in Jesus Christus anrufbar bleibt.

Die Offenbarung ist das *Gericht* und die *Krisis* aller Religion und Religionen, insofern und wenn sie ihrem Unwesen verfallen, insofern sie die unwelthafte reine Transzendenz Gottes verfälschen und verkehren, insofern sie den religiösen Akt nicht in seiner wesenseigenen lauteren Gestalt vollziehen, sondern sich mit seiner Hilfe Gottes bemächtigen wollen, um eine Form der Selbsterlösung und Selbstgerechtigkeit zu erzwingen, insofern Religion eine Ausdrucksgestalt der Sünde ist – und dies in der Urgestalt der Sünde, der Hybris und des Ungehorsams. Zugleich aber ist die christliche Offenbarung die Erfüllung, Verwirklichung und Vollendung aller Religionen und der Religion in ihrem eigentlichen Wesen. Sie ist Verwirklichung und Vollendung, weil die Offenbarung selbst keine Religion ist, sondern geschichtliche und personale Selbsterschließung Gottes, weil die Offenbarung sich von Religion unterscheidet – hier ist die Grundkategorie von der Unterscheidung des Christlichen anzumelden – und als dieses sich Unterscheidende die eigentliche Verwirklichung und Erfüllung ermöglicht.

Um all diesen Perspektiven und Zusammenhängen gerecht zu werden, den adventlichen und defizienten Modi der Religion, ist zu sagen: Das Christentum ist die *Erlösung* der Religion.

Wenn aber dem so ist, dann kann man die christliche Offenbarung auch als Religion bestimmen, als zeitlich und räumlich universale Religion, als Menschheitsreligion, als unüberbietbar offene, geschichtliche, konkrete, personale Religion. Ihre so spezifisch bestimmte Exklusivität ermöglicht zugleich ihre Universalität. Alle Zukunft der Religion ist die Zukunft der Offenbarung. Was kommt, ist ein Einholen der Offenbarung und des Glaubens selbst.

Von diesen Perspektiven aus gibt es nicht nur eine neue Form der Begegnung von christlichem Offenbarungsglauben und Religion, sondern auch eine neue Gemeinsamkeit nicht nur der Christen als Gebot und Geschenk dieser unserer Stunde, sondern eine Gemeinsamkeit all derer, die des *ordo ad Deum* eingedenk, ihn, wie vielfältig auch immer, zu realisieren suchen.

R. OTTO, Das Heilige. München 1917 (22-33 1958); M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921 (Bern 4 1953); H. SCHOLZ, Religionsphilosophie. Berlin 1921 (2 1922); E. PRZYWARA, Religionsbegründung. Freiburg 1923; E. BRUNNER, Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München-Berlin 1927; E. PRZYWARA, Religionsphilosophie katholischer Theologie. München-Berlin 1927; B. ROSENMÖLLER, Religionsphilosophie. Münster 1932; A. DEMPF, Religionsphilosophie. Wien 1937; K. RAHNER, Hörer des Wortes. München 1941; CH. DAWSON, Religion und Kultur. Düsseldorf 1948; H. FRIES, Die Religionsphilosophie Newmans. Stuttgart 1948; DERS., Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Heidelberg 1949; B. WELTE, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion II. Freiburg 1949, 1–191; E. FRANK, Philosophisches Erkennen und religiöse Wahrheit. Stuttgart 1950; K. JASPERS, Der philosophische Glaube. München 1951; J. MÖLLER, Der Geist und das Absolute. Zur Grund-

legung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. Paderborn 1951; M. RAST, Welt und Gott. Freiburg 1952; W. TRILLHAAS, Die innere Welt. Religionspsychologie. München 1953; J. HESSEN, Religionsphilosophie. München-Basel [2]1955; A. BRUNNER, Die Religion. Freiburg 1956; J. DANIÉLOU, Dieu et nous. Paris 1956 (dt.: Mainz 1957); H. DUMÉRY, Philosophie de la religion. Paris 1957; R. HOSTIE, C. G. Jung und die Religion. Freiburg-München 1957; A. LANG, Wesen und Wahrheit der Religion. München 1957 (Lit.); J. B. METZ, Religiöser Akt, in: LThK I ([2]1957), 256–259; H. FRIES, Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott, in: Verkündigung und Glaube (hrsg. von TH. FILTHAUT – J. JUNGMANN). Freiburg 1958, 100–122; R. GUARDINI, Religion und Offenbarung. Würzburg 1958; H. DE LUBAC, Über die Wege Gottes. Freiburg 1958; J. P. STEFFES, Glaubensbegründung I, Mainz 1958; S. HOLM, Religionsphilosophie. Stuttgart 1960; G. MENSCHING – L. RICHTER – CH. H. RATSCHOW, Religion, in: RGG V ([3]1961), 961–984; K. JASPERS, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962.

H. Fries

H. R. SCHLETTE – K. RAHNER – H. FRIES, Religion, in: LThK VIII ([2]1963), 1164–1172; E. SCHILLEBEECKX, Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson. Mainz 1964; H. GOLLWITZER, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. München 1965; R. PANIKKAR, Religionen und die Religion. München 1965; W. PÖLL, Religionspsychologie. München 1965; B. CASPER – K. HEMMERLE – P. HÜNERMANN, Besinnung auf das Heilige. Freiburg 1966; E. FROMM, Psychoanalyse und Religion. Zürich 1966; H. KAHLEFELD – U. MANN – B. WELTE – C. WESTERMANN, Christentum und Religion. Regensburg 1966; B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg 1966; H. U. V. BALTHASAR, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 15–43; B. E. BENKTSON, Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich. Stuttgart 1967; Y. CONGAR, Institutionalisierte Religion, in: T. B. Burke, Künftige Aufgaben der Theologie. München 1967; H. FRIES, Wir und die andern. Stuttgart 1967; S. V. KORTZFLEISCH, Religion im Säkularismus. Stuttgart 1967; M. BOCHENSKI, Die Logik der Religion. Köln 1968; G. EBELING, Profanität und Geheimnis, in: ZThK 65 (1968), 70–92; H. FRIES, Herausgeforderter Glaube. München 1968; H. FRIES – R. STÄHLIN, Gott ist tot? München 1968; K. RIESENHUBER, Existenzerfahrung und Religion. Mainz 1968; F. SKODA, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute. Freiburg 1968; J. SCHARFENBERG, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung des christlichen Glaubens. Göttingen 1968; A. DARLAP, Religionstheologie, in: SM IV (1969), 264–271; E. HECK, Der Begriff der religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion. München 1969; CH. HÖRGL – K. KRENN – F. RAUH, Wesen und Weisen der Religion. München 1969; W. OELMÜLLER, Religionsphilosophie, in: SM IV (1969), 238–253; W. POST, Kritik der Religion bei Karl Marx. München 1969; N. SCHIFFERS, Religion, in: SM IV (1969), 164–175; G. THILS, Christentum ohne Religion? Salzburg 1969; P. M. ZULEHNER, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern. Wien 1969.

RELIGIONEN

I. Religionswissenschaftlich II. Theologisch

Die Religionen als die in der Geschichte antreffbaren sozialen Gebilde des Phänomens →Religion werden hier unter zwei deutlich voneinander zu unterscheidenden formalen Gesichtspunkten dargestellt. Die *religionswissenschaftliche Methode* betrachtet die Religionen rein historisch und phänomenologisch, ohne auf die Fragen nach Wesen und →Wahrheit der Religion und der Religionen Antwort zu geben. Das Eintreten für die Wahrheit einer Religion wie auch die Behauptung der Unmöglichkeit einer einzigen wahren Religion sind auf Grund der religionswissenschaftlichen Methode, wie sie heute von

den bedeutendsten Vertretern der Religionsforschung angenommen ist, unzulässig. Insofern die Religionsphilosophie von der allgemeinen Religionswissenschaft als eine Disziplin ihres Bereiches angesehen werden kann, wäre sie der Ort für die Wahrheitsfrage; damit würde eine Erweiterung der religionswissenschaftlichen Methode erforderlich. Auch ist die neutrale Erforschung der Religionen ohne die (wenigstens unreflektierte) Anwendung philosophischer Positionen gnoseologisch unmöglich. Die religionswissenschaftliche Darstellung der Religionen muß somit von noch nicht geklärten und vielleicht überhaupt nicht restlos zu klärenden methodischen Prinzipien ausgehen; dies geschieht am besten durch die größtmögliche Beschränkung auf die Fakten. – Die christlich-*theologische Betrachtungsweise* fragt demgegenüber nach dem Sinn der Religionen innerhalb des von ihr vorauszusetzenden Ganzen der →Heilsgeschichte und des *depositum fidei*.

I. Religionswissenschaftlich

Die religionswissenschaftliche Forschung, die von F. M. Müller, N. Söderblom, R. Otto u. a. begründet wurde, betrachtet die Religionen primär historisch-vergleichend sowie phänomenologisch. In jüngerer Zeit kam eine stärkere Entfaltung der Religionspsychologie und -soziologie hinzu. »Strukturtypen« und »Lebensgesetze« der Religionen (Mensching) konnten aus den Gegebenheiten empirisch abstrahiert werden.

Die Forschung suchte Einheit und Verschiedenheit der Religionen begrifflich zu erfassen: Man unterschied nach dem kulturellen Erscheinungsbild Primitiv- und Hochreligionen bzw. Natur- und Kulturreligionen. Da die Ethnologie bald erkannte, daß die sog. »Naturvölker« oder »Primitiven« teilweise eine weitentwickelte Kultur besitzen (und also der Begriff »Kultur« relativiert wird) und daß der reine Urzustand der Menschheit nirgendwo nachweisbar und aufweisbar ist, setzte sich die strukturell-soziologische Unterscheidung von *Volks*- und *Universalreligionen* durch, obwohl beide Religionstypen einerseits jeweils beträchtliche Divergenzen aufweisen und andererseits zwischen ihnen Wechselbeziehungen vorliegen.

Zu den Volksreligionen zählt man die Religionen der Ägypter, Assyrer, Babylonier, Germanen, Griechen, Römer, außerdem den Hinduismus, Parsismus, Shintoismus, die israelitische Religion sowie die Religionen Chinas und die Stammesreligionen (Religionen der »Naturvölker« bzw. *archaische Religionen*). Den Volksreligionen ist die Überzeugung gemeinsam, das Verhältnis zum Numen (bzw. zur Gottheit, zu den Göttern, zum Heiligen, zum Geheimnis, zum Absoluten) sei zunächst gebunden an die volkhaft-chtonische Verwurzelung in der menschlich-weltlichen →Geschichtlichkeit; diese Grundanschauung schließt über das Volkhafte hinausgreifende Tendenzen (Israel) ebensowenig aus wie das tolerante »Geltenlassen« aller übrigen

Religionen (Hinduismus). In der Regel erhalten sich Elemente der Volksreligionen im Bereich der Universalreligion und äußern sich dort in naiven, bisweilen auch magischen Vorstellungen.
Die Universalreligionen sehen von der naturhaften Volksbindung ab und wenden sich an alle Menschen schlechthin, indem sie ihnen das →Heil bzw. einen Heilsweg anbieten. Buddhismus, Christentum und Islam sind als die wichtigsten Universalreligionen zugleich *gestiftete* Religionen, während die Volksreligionen primär *gewachsene* Religionen darstellen, in denen »Stifter« zwar vorkommen, aber mehr eine regulative Funktion ausüben. Die Universalreligionen sind ihrer Natur nach auch Missionsreligionen; hierin stimmen sie mit jenen Volksreligionen überein, denen eine universalistische Tendenz eignet (Israel, Hinduismus).
Die vergleichende Religionsphänomenologie und -geschichte hat in den Religionen zahlreiche Übereinstimmungen festgestellt. In allen Religionen findet man eine Beziehung zu dem Unnennbaren, für das R. Otto die Bezeichnung »das Heilige« einsetzte, ferner heilige Dinge, Orte und Zeiten, heilige Handlungen und Gebärden, heilige Bücher, Worte, Gebete und Hymnen (→Heiligkeit). Insbesondere begegnet man in allen Religionen der Liebe zu Gott und Göttlichem (Ohm). In der Geschichte der Universalreligionen finden sich formale Ähnlichkeiten: Nach einer Phase der Anfangsverbundenheit folgen die Stadien der Dogmatisierung, Konfessionalisierung, Organisierung, Spaltung und Reformation. Von hier aus ergeben sich ganz bestimmte Spannungen und Probleme, die (wenigstens) den Universalreligionen gemeinsam sind, z. B. Unmittelbarkeit und Überlieferung, Autorität und →Freiheit, →Toleranz und Intoleranz (Mensching).
Der Blick auf die durch die vergleichende Forschung aufgewiesenen historisch vorliegenden Parallelitäten verleitete zuweilen zu der Behauptung der Gleichwertigkeit aller Religionen. Diese These, die religionswissenschaftlich prinzipiell nicht bewiesen werden kann, wurde gestützt durch das Streben der Aufklärung nach einer *religio naturalis*, die das positive Erbe aller Religionen mit den Resultaten der Vernunft vereinigen sollte, sowie durch die (asiatische) Ansicht, jede Religion vermöge nur eine Seite des übergroßen Mysteriums zu erfassen. Eine kritische Religionsphänomenologie stellt jedoch fest, daß hinter dem sich ähnelnden Äußeren fundamentale Unterschiede liegen, die durch die jeweilige Wesensmitte der Religionen bedingt sind, d. h. durch Unterschiede im Gottes- und Weltverständnis, im Verständnis dessen, was →Offenbarung, →Vermittlung, →Heil, →Gnade, →Schuld, →Leid usw. ist. Andererseits kann man trotz der Verschiedenheiten die strukturellen und vitalen Gemeinsamkeiten nicht übersehen, wenngleich deren formale Feststellung logisch betrachtet keine essentiellen Erkenntnisse und Folgerungen zuläßt, sondern nur empirisch gewonnene und als solche gültige Urteile.
Im Hinblick auf das *chronologische* Verhältnis der nicht-christlichen Religionen zum Christentum ist religionswissenschaftlich festzustel-

len, daß es nicht nur in vorchristlicher Zeit entstandene Religionen gibt; vielmehr sind der Manichäismus, der Islam, die Baha-i-Religion, die Tenrikyo-Religion sowie andere afrikanische und asiatische (synkretistische) Neubildungen Belege für die Dynamik der Religionen auch *post Christum natum*. Aus diesem historischen Befund lassen sich religionswissenschaftlich jedoch keinerlei prinzipielle Schlüsse hinsichtlich des Wahrheitsproblems ableiten. – Die allgemeine Religionsforschung ist auf Grund ihrer Methode insbesondere berechtigt, auch über das Christentum zu handeln. Dies geschieht dann freilich nicht »theologisch«, sondern mit dem für die Religionswissenschaft charakteristischen Verzicht auf das Wahrheitsurteil. Insofern das »Christentum« eine historische Verwirklichung des menschlichen Verhältnisses zum Heiligen und Göttlichen darstellt, gehört es zweifellos zu den Religionen.
Die Frage einer Synthese der Religionen stellte sich – nach der christlichen Andeutung einer solchen Möglichkeit z.B. durch Nikolaus von Kues (De pace fidei) und der hinduistischen Position – im Gefolge des Humanismus und der Aufklärung. In unserem Jh entstanden mehrere Vereinigungen, die die religiösen Menschen zu einer (mindestens moralischen) Einheit verbinden sollten. So gründete R. Otto 1921 den »Religiösen Menschheitsbund«. Die zunehmende Einheit der Weltkultur und Weltzivilisation begünstigt die Bestrebungen zur Synthese, jedoch dürften die Versuche, aus den bisherigen Religionen eine neue zu komponieren, sich als illusorisch erwiesen haben, zumal in jüngster Zeit die nichtchristlichen Religionen (vor allem Buddhismus, Hinduismus und Islam) neu erstarkt sind. Bedeutsamer als künstliche Konstruktionen scheint das Bewußtmachen der immer schon gegebenen Einheit aller an Religionen gebundenen Menschen zu sein, welches seine Bedeutung hat in der Förderung des gegenseitigen Verstehens und der Toleranz (→Mythos; →Atheismus; →Gott II; →Einheit).

II. Theologisch

Die theologische Beurteilung der (nichtchristlichen) Religionen muß zunächst unterschieden werden von den Aussagen über die →Nichtchristen (»Heiden«) im allgemeinen. Aus diesem Grunde sind die Fragen nach der individuellen Heilsmöglichkeit der →Gnade, der Zugehörigkeit zur →Kirche sowie der Heilsnotwendigkeit für die dogmatische Deutung der Religionen nur im entfernteren Sinne relevant. Eine überzeugende »Theologie der Religionen« fehlt immer noch; wertvolle Anregungen trugen bei: Daniélou, Karrer, de Lubac, von Balthasar, Ohm, die Wiener Schule; Althaus, Benz, Bonhoeffer, Rosenkranz u. a. Theologische Ausgangspunkte zur Lösung des Problems ergeben sich aus dem Verständnis der →Schöpfung, der →Geschichtlichkeit bzw. der →Heilsgeschichte, der →Offenbarung und des biblischen Sinnes der Eschatologie (→Reich Gottes).

Die dogmatisch-systematische Beschäftigung mit den Religionen, die man als »Religionstheologie« bezeichnen kann, ist nicht zu verstehen als »christliche Religionswissenschaft«. Eine solche scheint unmöglich zu sein, weil sie der Neutralität entbehrt und die Forschung durch aprioristische Stellungnahmen belastet. »Christliche Religionswissenschaft« ist nur sinnvoll als Religionstheologie, die die Resultate der allgemeinen Religionswissenschaft übernimmt und im Lichte der dogmatisch-systematischen →Theologie würdigt. Im folgenden werden nur Grundzüge und Probleme einer katholischen Religionstheologie aufgezeigt.

Aus der reflektierenden Rückschau auf die *Hl. Schrift* ergeben sich nur wenige prinzipielle Erkenntnisse, da die theologische Frage nach den nichtchristlichen Religionen als solche nie ausdrücklich gestellt wird. Die Bibel spricht über die Religionen nur implizit, und zwar zumeist in Zusammenhängen, die den heilsgeschichtlichen Stand der »Völker« schlechthin betreffen. Die in den historischen und prophetischen Schriften des AT enthaltenen Aussagen über die religiösen Vorstellungen und die Kulte der »Völker« (גּוֹיִם, ἔθνη, *gentes*), mit denen das auserwählte →Israel in Berührung kam, messen jene religiösen Phänomene an der Sicherheit des eigenen Bundesglaubens (→Bund) und gelangen von diesem Ansatz aus in der Regel zu der generellen Infragestellung und Verwerfung der nichtisraelitischen Religionen (vgl. 1 Kg 11, 1–13; Jr 2, 26–29; 10, 1–16; Bar 6, 7–72; Is 40, 18–20; 44, 9–20; 46, 6f; Weish 13, 1–14.20; 15, 6–19; 1 Makk 1, 41–64; 2 Makk 4, 1–11; Dn 14 u. a.). Daneben ist aber nicht zu vergessen, daß das AT Anhänger fremder Religionen als gerecht ansah (z. B. Henoch, Melchisedech, Lot, die Königin von Saba, Danel [Ez 14, 14], Job) und mit der Möglichkeit rechnete, daß Jahwe sich bisweilen der »Völker« zur Vollstreckung seines Willens (an Israel) bedient (Jr 5, 15f; Is 41, 1–4; 44, 28–45, 3). Auch herrschte am Beginn der israelitischen Geschichte die Überzeugung, jedes Volk verehre »seine« Gottheit; die eindringendere Reflexion und Glaubenserfahrung gelangte zu der Einsicht, Jahwe sei als der Schöpfer der einzige und erhabene Gott, dessen Macht und Wirklichkeit gegenüber die Götter der »Völker« nichtige Unwesen seien (vgl. Ps 113, 12–16). Solche durch das Bewußtsein der Erwähltheit geprägten Urteile setzen voraus, daß die Erwählung selbst im Hinblick auf die geschichtliche Vermittlung des Heils an *alle* Völker geschah (Gn 12, 1–3) und daß die von den Propheten (→Prophet) verkündigte und interpretierte Zukunft auch für die »Völker« und deren Religionen die Vollendung im Sinne der Erfüllung und Aufhebung bedeutet (vgl. etwa das Motiv der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberg Is 2, 1–5; Mich 4, 1–7; Is 19, 23–25; 25, 6–9; Zach 8, 21–23; Is 45, 20–23; 60). Angesichts der generellen Verurteilung der kanaanäischen, ägyptischen, babylonischen, assyrischen, später auch der griechischen und römischen Kulte und Religionen vermögen die angedeuteten Voraussetzungen des atl.-israelitischen Denkens und Empfindens, die (heils-)geschichtliche Bedingtheit solcher Nega-

tionen einsichtig werden zu lassen. Daß diese Deutung der atl. Aussagen über die Religionen keine *benigna interpretatio* ist, geht insbesondere aus der Theologie der sog. »Biblischen Urgeschichte« (Gn 1–11) hervor. Diese aus der Glaubenseinsicht und dem denkerischen Selbstverständnis Israels entstandenen Texte, die auf ihre Weise den →Mythos bereits entmythisieren, stellen die Verknüpfung zwischen der Geschichte Israels und der Weltgeschichte her und enthalten speziell in dem Bericht über den Bundesschluß mit Noe (Gn 8, 20–9, 17) eine für die christliche Religionstheologie bis heute gültige fundamentale Bestimmung: In dem Bund des einen wahren Gottes Jahwe mit Noe steht dieser stellvertretend (→Stellvertretung) für die gesamte Menschheit. Der Abraham- und Moses-Bund sowie der Neue Bundesschluß heben den Noe-Bund nicht auf, sondern setzen ihn voraus. Das bedeutet, daß die biblische Erzählung vom Noe-Bund eine innere Beziehung der Religionen zu dem wahren Gott – trotz aller Sünde sowie mangelnder Erkenntnis (→Erbschuld) und Offenbarung – prinzipiell nicht als unmöglich erscheinen läßt, sondern vielmehr als heilsgeschichtliche Gegebenheit anzunehmen nahelegt.
Das NT bietet für eine Theologie der Religionen noch weniger unmittelbare Anhaltspunkte als das AT. Man findet jedoch gerade im NT, insbesondere bei Paulus (Röm 1–8), eine Dialektik (vgl. auch Mt 8, 10: solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden), die nicht systematisch aufgelöst wird (und vielleicht überhaupt nicht aufgelöst werden kann). Für den, der in Christus ist und der präsent-eschatologischen Neuheit des Lebens (Röm 6, 4; 7, 6; 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Jo 1, 14–18; vgl. Mt 9, 16 f par. u. ö.) teilhaftig wurde, erscheint das Frühere (d. h. dann auch: die Religionen der »Völker« und das »alte« Israel) als Stand des Unheils und des Unfertigen. Entsprechend kann das von den Christen geschichtlich erfahrene und bezeugte Angebot des Glaubens ausgelegt werden als das Ende und die Krisis aller Religionen (Mk 16, 16; Röm 6, 6; 2 Kor 5, 17; Eph 4, 22; Kol 3, 9 u. ö.), während von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet die Religionen der »Völker«, indem sie die →Verkündigung von →Jesus Christus annehmen (→Mission), die Möglichkeit erlangen, in der »christlichen Fülle« das eigentliche Ziel ihrer bisherigen Intentionen und Erwartungen zu ergreifen (vgl. Apg 14, 15–17; 17, 22–31; Kol 1, 15–23). In der negativen Beurteilung der Religionen ist im Grunde der gleiche Sachverhalt gemeint wie in der positiveren, die die Religionen als »Vorbereitung« des christlichen Glaubens wertet. Wenn man auch weder die theologische Tragweite der Noe-Erzählung noch die der Areopagrede überfordern darf, so ist es ebensowenig gestattet, solche Aussagen zu übersehen. Sie bieten die Basis für eine grundsätzlich positiv ausgerichtete Würdigung der Religionen, da sie diesen eine wirkliche Beziehung zu Gott zuerkennen. Auf der anderen Seite kann nicht verschwiegen werden, daß nach biblischer Auffassung die Aneignung des christlichen Glaubens ohne eine menschliche →Entscheidung, die den Charakter des Sich-Distanzierens vom »Vergangenen« hat, nicht möglich ist.

Die Geschichte des Glaubens und der Theologie bestätigt die in der Bibel grundgelegte Dialektik in der christlichen Beurteilung der Religionen. Ausdrücklich wurde die Frage allerdings nur selten gestellt. Das Verhältnis der alten Kirche zum griechischen Mythos und zur griechischen Philosophie kann als Paradigma für unser Problem herangezogen werden: Insbesondere Justinus, Irenäus, Origenes und vor allem Klemens von Alexandrien (→Patristik) verstanden den christlichen Glauben als die Erfüllung der griechischen Frömmigkeit, ihrer Kultfeiern und mythischen Bilder, doch wurden in patristischer Zeit die unversöhnlichen Differenzen zwischen dem spezifisch Christlichen und dem Griechisch-Römischen überraschend deutlich erkannt. *Augustinus* geht in seinem Werk »De civitate Dei« und bei anderen Gelegenheiten in der Ablehnung des Nichtchristlichen so weit, daß man sich fragen muß, ob er z. B. den griechischen Mythos überhaupt adäquat verstanden hat. Jedoch betont Augustinus gleichzeitig, die christliche Religion habe niemals in der Welt gefehlt, insofern sie alle Gerechten umschließt (vgl. Retract. I, 13, 3. PL 32, 603). Ähnliches wie für Augustinus gilt für die meisten Kirchenväter und auch für das christliche Mittelalter. Die prinzipielle Ablehnung der fremden Religionen als göttliche »Heilswege« schloß nicht aus, daß sich die Kirche in ihrer →Liturgie, Theologie und Philosophie sowie in ihrem Recht Formen und Impulse aus dem Bereich jener Religionen assimilierte (→Akkommodation) und überzeugt war, daß der barmherzige Gott seine Boten (auch schon in vorchristlicher Zeit) zu allen Völkern gesandt hatte. Namentlich der patristische Begriff der *Ecclesia ab initio* (oder *ab Abel*) kennzeichnet die Universalität, mit der die Kirche – insofern sie alle Gerechten umfaßt, die jemals auf der Erde lebten – sich als Erbin und Vollenderin des Wahren, Guten und Schönen in den Religionen verstand.
Obwohl im Mittelalter die Kenntnis fremder Religionen und Kulturen nicht völlig fehlte, vielmehr seit dem 13. Jh bedeutend zunahm, wandte sich die Theologie der Frage nach den Religionen als solchen eigentlich nicht zu. Dies gilt für Franziskus, Bonaventura und Thomas von Aquin ebenso wie für Roger Bacon und Dante, aber auch noch für Pico della Mirandola, Marsilio Ficino und Nikolaus von Kues sowie für Erasmus von Rotterdam, obwohl die letzteren für das Problem der Religionen keineswegs blind waren. Das Zeitalter der Entdeckungen sowie die Missionstätigkeit der christlichen Konfessionen vermehrte die Kenntnis der Religionen in umfassender Weise. Während seitens der Aufklärung die Gleichrangigkeit der Religionen und die Unmöglichkeit, die wahre Religion zu finden, vertreten wurde (vgl. Lessings berühmte Parabel von den drei Ringen), waren die christlichen Missionare zum großen Teil für eine theologische Würdigung der Religionen nicht gerüstet – als Ausnahmen seien die Jesuiten Nobili und Ricci hervorgehoben –, und sie zogen es im allgemeinen vor, die Religionen als in Irrtümer und →Sünde verstricktes »Heidentum« abzulehnen (und zuweilen sogar auszurotten). Erst in unseren Tagen mehren

sich – nach den Arbeiten der allgemeinen Religionswissenschaft und der Ethnologie und angeregt durch die Probleme der heutigen Theologie und Mission – die Ansätze zu einer theologischen Deutung der Religionen.

Das kirchliche Lehramt hat zu unserem Problem nicht direkt Stellung genommen. Polytheismus, Pantheismus, Deismus sowie Indifferentismus und Relativismus (s. speziell D 1646 f, 1779) wurden des öfteren verurteilt. Die persönlichen und offiziellen Kontakte zwischen der Kirche und den Religionen sind, auch auf höchster Ebene, in jüngster Zeit wesentlich intensiver geworden.

Die dogmatisch-systematische Spekulation über den Sinn der Religionen bewegt sich zwischen den von Schrift und Tradition vorgezeichneten äußersten Grenzen: Der schroff negativen Haltung der (von Kierkegaard inaugurierten und von Karl Barth systematisch entfalteten) »Dialektischen Theologie«, die auch auf evangelischer Seite mehr und mehr als unbefriedigend empfunden wird, steht in der katholischen Theologie der Gegenwart zumeist eine Konzeption gegenüber, die man »Erfüllungstheologie« nennen kann. Aus dem biblischen und theologiegeschichtlichen Befund geht die relative Berechtigung beider Positionen hervor, zugleich aber auch ihre Verwiesenheit aufeinander.

Die Einheit des erschaffenden Gottes und die Struktur der Schöpfung bedingen, daß die Religionen immer schon auf den einen Gott ausgerichtet sind – mögen sie dies wissen und realisieren oder nicht – und von ihm auf Grund der *revelatio generalis* oder »Werkoffenbarung« wissen (→Gotteserkenntnis). Der Bundesschluß mit Noe bedeutet freilich als heilsgeschichtliches Ereignis eine noch dichtere Weise der Gottesbeziehung als die rein kausal-rational strukturierte Schlußfolgerung auf die Existenz Gottes. Es ist zu fragen, ob die Religionen von ihrem Ursprung her durch eine Art göttlicher Selbsterschließung legitimiert sind, die über die allgemeine Offenbarung hinausgeht. Die Unterscheidung von »natürlicher« und »übernatürlicher« Offenbarung macht es von vornherein schwer, den Religionen mehr als natürlichen Rang zuzuerkennen. Die Problemstellung wird noch schwieriger, wenn man die Unterscheidung von »gewachsenen« und »gestifteten« Religionen in diesem Zusammenhang mitzuberücksichtigen sucht. Da in concreto die reine →Natur nicht existiert, muß mit Sicherheit das Wirken der →Gnade, d. h. des wahren und heilshaft handelnden Gottes, im Bereich der Religionen bejaht werden. Ausdrücklich wurde der jansenistische Satz *extra Ecclesiam nulla conceditur gratia* verworfen (D 1379).

Da Gott das Heil aller Menschen will (1 Tim 2, 1–6) und niemand verurteilt wird, der nicht schuldig ist, muß man den Nichtchristen im allgemeinen eine Heilschance zubilligen, doch genügt dieses allein noch nicht; vielmehr hat man die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins zu beachten, so daß sich die Frage erhebt, wie bzw. ob ein Buddhist oder Hinduist, der aufrichtig überzeugt ist, die zugestandene

Heilsmöglichkeit anderswo ergreifen kann als in dieser seiner Religion. Da die Menschen als freie geschaffen wurden und mit einem →Gewissen, dem sie – worauf Thomas von Aquin so leidenschaftlich hingewiesen hat (vgl. De Ver. q. XVII, a. 2–5) – absolut zu gehorchen haben, muß man geradezu fordern, daß jeder seine Religion, sofern er diese als den ihm von »Gott« zugewiesenen Weg erachtet, konsequent lebt.

Dieses Postulat, das von den Prinzipien der katholischen Dogmatik aus erhoben werden muß, schließt die Mission und die Bekehrung keineswegs aus, sondern macht diese in ihrer ganzen Tragweite und Würde erst möglich. Daß Gott im konkreten Verlauf der Heilsgeschichte nichtchristliche Religionen voraussehend gewollt habe, ist angesichts der vollen Selbsterschließung Gottes und seines unübertreffbaren Heilshandelns an und in Jesus Christus und in der →Kirche keineswegs erstaunlich oder beunruhigend: vielmehr wird die Herrlichkeit der mit der Auferstehung Christi angebrochenen eschatologischen Vollendung in Gegenüberstellung zum Ernst und zur Heiligkeit der nichtchristlichen Religionen weitaus offenbarer und großartiger, als sie in der Konfrontation mit Religionen niedrigen Niveaus jemals erscheinen könnte. Der Hinweis auf Entartungen, Schuld und Befremdliches in den Religionen kann deren positiven Wert nicht fraglich werden lassen, da das Unwertige in der Christenheit und ihrer Geschichte ein nicht minder dämonisches Antlitz trägt (→Satan; →das Böse) und im übrigen aus methodischen Gründen ein Vergleichen und Messen nicht an disparaten Größen vorgenommen werden darf, d. h. hier: die optimalen Verwirklichungsformen zu betrachten hat. Es soll freilich nicht bestritten werden, daß das Christliche als Fülle der göttlichen Selbsterschließung und Liebe eine intimere Gottesnähe ermöglicht als die übrigen Religionen; der religionsphänomenologische Befund kann diese prinzipiell-theologische (Glaubens-)Aussage aus methodischen und sachlichen Gründen niemals widerlegen (weshalb auch der Grad der Verwirklichung oder Nichtverwirklichung einer religiösen Überzeugung hinsichtlich der Wahrheitsfrage nichts entscheidet).

Man darf also die Religionen als von dem einen Gott ermöglichte Wege zu dem einen Ziel des Menschen betrachten, wenn man die heilsgeschichtliche bzw. gnadenhafte Einzigartigkeit der Offenbarung in Christus nicht abstreitet. Deren Sinn und entsprechend auch Sinn und Zweck der Kirche und ihrer Mission liegen primär nicht in der Sicherstellung des individuellen Seelenheils der Menschen, sondern in der zeichenhaften Vorwegnahme und geschichtlich bereits ermöglichten →Teilhabe an der eschatologischen Wirklichkeit. Seit Christus und der in ihm erschlossenen eschatologischen Neuheit der Existenz ist jede Religion ihrem Gehalt und Sinn nach immer schon »veraltet«; dieser wesenhafte Mangel der Religionen schließt jedoch ihre heilsrelevante Gültigkeit für diejenigen nicht aus, die ihnen nach bester Erkenntnis und mit redlichem Gewissen anhängen. Je höher die Reli-

gionen stehen, um so machtvoller und erhabener kann sich die Fülle der göttlichen Liebe, die in Jesus Christus sichtbar geworden ist, erweisen; die Abwertung der Religionen leistet dem Rang des Heilshandelns Gottes in Christus und seiner Kirche sowie in der Menschheitsgeschichte keinen guten Dienst. Das »objektive« Unheil der Religionen liegt in ihrem Entferntsein von der in Christus offenbar und zugänglich gewordenen Liebe und Wahrheit Gottes. Die Religionen sind als relativ gültige Wege auf ihre Vollendung im Christlichen hingeordnet; sie stehen diesem gegenüber stets in einem (nicht chronologisch zu interpretierenden, sondern) heilsgeschichtlichen *prius* und *ante*. Da man die individuelle Heilsfrage von der hier vorliegenden heilsgeschichtlichen Dimension getrennt behandeln muß und ebenfalls nicht einseitig pessimistisch beurteilen darf, verliert die angedeutete theologische Bestimmung des Sinnes der Religionen an Schärfe und Unduldsamkeit. Daß sich die Religionen als solche der christlichen Wahrheit bewußt verschließen können und somit sich selbst negativ qualifizieren, wird man nicht behaupten dürfen, da die zum christlichen →Glauben gehörige →Entscheidung von dem einzelnen als je angerufener →Person getroffen werden muß. Das Ausmaß und die Reichweite der faktischen Präsenz von Gnade und Heil in den Religionen ist niemandem bekannt außer Gott.
Die Frage nach dem theologischen Sinn einzelner bestimmter Religionen, z. B. des Buddhismus, Islam, der Stammesreligionen usw., wurde noch zu wenig bedacht. Ein Wachstum in der Geschichte der Religionen auf Christus hin, wie es Cuttat annehmen zu dürfen glaubt, scheint den Tatsachen der Religionsgeschichte – von Einzelphänomenen abgesehen – zu widersprechen, jedoch sind diese und andere Fragen ebenfalls noch keineswegs hinreichend untersucht.

I. Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte (hrsg. von F. KÖNIG). 3 Bände. Freiburg 1951; G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion. Tübingen ²1956; Religionswissenschaftliches Wörterbuch (hrsg. von F. KÖNIG). Freiburg 1956; TH. OHM, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Freiburg ²1957; F. HEILER, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1959 (Lit.); G. MENSCHING, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959; Die Religionen der Menschheit (hrsg. von C. M. SCHRÖDER). Stuttgart 1960 ff.
II. O. KARRER, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Frankfurt 1934; J. DANIÉLOU, Le mystère du salut des nations. Paris 1948 (dt.: Frankfurt 1952); H. DE LUBAC, La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident. Paris 1952; M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954; J. DANIÉLOU, Les saints païens de l'Ancien Testament. Paris 1955 (dt.: Stuttgart 1958); J.-A. CUTTAT, Begegnung der Religionen. Einsiedeln 1956; J. JEREMIAS, Jesu Verheißung für die Völker. Stuttgart 1956; H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Zürich 1957; E. BENZ, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Wiesbaden 1960; K. RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 136–158.

H. R. Schlette

I. K. JASPERS, Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland, in: Philosophie und Welt. München 1963, 156–166; K. KERÉNYI, Die Religion der Griechen und Römer. München 1963; E. V. DUNGERN (Hrsg.), Das große Gespräch der Religionen. München 1964; G. LANCZKOWSKI, Einige systematische Erwägungen zu neuzeitlichen Religionsstiftungen, in: Kairos 6 (1964), 209–219; DERS., Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe. Tübingen 1965; G.

MENSCHING, Soziologie der großen Religionen. Bonn 1966; W. LEIFER (Hrsg.), Man and Religion. München 1967; G. LANCZKOWSKI, Religionsgeschichte, in: SM IV (1969), 181–215; DERS., Religionswissenschaft, in: ebd., 273–281.
II. ST. CH. NEILL, Gott und die Götter. Christlicher Glaube und die Weltreligionen. Gütersloh 1963; R. PANIKKAR, Die vielen Götter und der eine Herr. Weilheim 1963; H. R. SCHLETTE, Die Religionen als Thema der Theologie. Freiburg 1963; F. HEILER, Das Christentum und die Religionen. Speyer 1964; G. ROSENKRANZ, Religionswissenschaft und Theologie. München 1964; J. RATZINGER, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 287–305; H. R. SCHLETTE, Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, in: ebd. 306–316; DERS., Die Konfrontation der Religionen. Köln 1964; P. TILLICH, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen. Stuttgart 1964; E. CORNELIS, Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Paris 1965; A. DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 1–156; L. ELDERS, Die Taufe der Weltreligionen, in: ThGl. 55 (1965), 124–131; K. FORSTER (Hrsg.), Das Christentum und die Weltreligionen. Würzburg 1965; A. HOLL, Das Religionsgespräch der Gegenwart. Graz 1965; ST. CH. NEILL, Die Wahrheit in den Religionen, in: H. R. Müller-Schwefe (Hrsg.), Was ist Wahrheit? Göttingen 1965, 137–171; R. PANIKKAR, Religionen und die Religion. München 1965; H. R. SCHLETTE, Colloquium salutis. Köln 1965; H. V. STRAELEN, Our Attitude toward other Religions. Tokio 1965; H. FRIES, Das Christentum und die Religionen der Welt, in: Wir und die andern. Stuttgart 1966, 240–272; H. KAHLEFELD – U. MANN – B. WELTE – C. WESTERMANN, Christentum und Religion. Regensburg 1966; H. NYS, Le Salut sans l'Evangile. Paris 1966; H. R. SCHLETTE, Die Kirche und die Religionen, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Mainz 1966, 292–311; G. THILS, Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes. Löwen 1966; B.-E. BENKTSON, Christus und die Religion. Stuttgart 1967; W. BÖLD – H. W. GENSICHEN – J. RATZINGER – H. WALDENFELS, Kirche in der außerchristlichen Welt. Regensburg 1967; Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: LThK Vat II (1967), 405–495; K. RAHNER, Kirche, Kirchen und Religionen, in: Theologische Akademie III. Frankfurt 1969, 70–87; J. DANIÉLOU, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: T. P. Burke (Hrsg.), Künftige Aufgaben der Theologie. München 1967, 134–156; J. HEISLBETZ, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Freiburg 1967; N. LOHFINK, Die Religion der Partriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt 1967, 107–128; H. DE LUBAC, Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen, in: Geheimnis aus dem wir leben. Einsiedeln 1967, 131–154; H. MAURIER, Theologie des Heidentums. Köln 1967; C. H. RATSCHOW (Hrsg.), Der christliche Glaube und die Religionen. Berlin 1967; Religion und Religionen (Festschrift G. Mensching). Bonn 1967; G. ROSENKRANZ, Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen. Bern 1967; B. STOECKLE, Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 1049–1073; A. DARLAP, Religionstheologie, in: SM IV (1969), 264–272; H. DESROCHE u. a., Die großen nichtchristlichen Religionen, in: H. Vorgrimler – R. van der Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert I. Freiburg 1969, 364–472.


dtv

Das Handbuch enthält 157 Artikel
zu Grundbegriffen der modernen Theologie,
ihre biblische Begründung,
geschichtliche Entfaltung und
systematische Darstellung.
Mit umfangreichen Literaturangaben
nach dem neuesten Stand.
»Laie« bis »Religionen«



Deutscher
Taschenbuch
Verlag